كمال عبد الكريم حسين الشلبي

أصالة الوجود عند الشيرازي

من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي

تقديم: د. صلاح الجابري



أصالة الوجود
عند الشيرازي
من الفكر الماهوي إلى الفكر الوجودي



نحو فكر حضاري متجدد

الكتاب:أصالة الوجود عند الشيرازي :من الفكر الماهوي إلى الفكر الوجودي

المؤلف:كمال عبد الكريم حسين الشلبي تقديم:د. صلاح الجـابري

الإصدار الأول **2008** م

سورية ــ دمشق ــ ص.ب:**3397**

هـاتـف:**00963 11 22 13 095**

الإشراف العام:يزن يعقوب

جـوال:**00963 933 418 181**

www.darsafahat.com

info@darsafahat.com

تلفاكس:**00963 11 22 33 013**

الإخراج الفني:فؤاد يعقوب

جـوال:**00963 933 902 764**

التدقيق اللغوي :مظهر اللحام

عدد النسخ:**1000** عدد الصفحات:**200**

كمال عبد الكريم حسين الشلبي

أصالة الوجود

عند الشيرازي

من الفكر الماهوي إلى الفكر الوجودي

تقديم: د. صـلاح الجــابري

2008





الفهرس

تقديم

تفتقر الدراسات الفلسفية الإسلامية العربية إلى رؤية شمولية، تربط الأدوار التاريخية التطورية التي مرت بها المفاهيم الأساسية لنظرية الوجود، وتصور حركية المفاهيم وتطورها داخل الفضاء الإسلامي، فقد سيطرت، بدلاً من ذلك، مواقف سابقة في رسم مصور الفكر الفلسفي الإسلامي، تلك التي حددت إرهاصاته بالمترجمين المسيحيين واليهود، وبأبي إسحق الكندي وانتهاء بأبي الوليد ابن رشد، لينعطف الفكر الفلسفي بعدها نحو أوربا. وقد عُدّ ابن رشد أنموذجاً للفيلسوف الإسلامي الذي أعاد شرح كتب اليونان، ولاسيما أرسطو، ومهد لرؤية عقلانية مادية، كانت، في رأي الغربيين عموماً، قد طُرحت في مصنّفات الفلاسفة اليونانيين ولاسيما المدرسة المشائية، وذلك ما سهّل على المفكرين الغربيين والمستشرقين استنتاج الحكم القائل بسلبية الفلسفة الإسلامية، وإنها مجرد إعادة كتابة لمستكشفات العقل الأوربي اليوناني.

وفي رأينا ساهمت الدراسات الاستشراقية بدور رئيس في تعزيز هذا الفهم التاريخي، فضلاً على المساهمة الجوهرية للنزعات العرقية والمذهبية في فك الارتباط بين أدوار الفلسفة الإسلامية، واختزال الرؤية إلى محطات سلبية تعرض الفلسفة الإسلامية كونها تكراراً للفلسفات اليونانية، ونزعات أخرى، قد تكون وهمية في معظمها، يجري إرجاع كل فكرة ثرية في الفكر الفلسفي الإسلامي إليها بظروفها الخاصة، وتطرف هذا الموقف إلى حد عدّ الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية!.

ومع ما في الفكر الإسلامي من خصوبة، إلا إننا نفتقر إلى الدراسات الدقيقة التي تكتشف مناحي الجدة والإبداع في المحطات التاريخية للفلسفة الإسلامية، للوقوف على حقيقة تلك الفلسفة وفق رؤية بنائية شاملة.

الحقيقة أن الفلسفة ما بعد الرشدية شهدت ثورة تجديدية، صححت وابتكرت وقلبت الكثير من المفاهيم، أعني بذلك التجديد ما بعد الرشدي الذي حصل على يد صدر الدين الشيرازي، فإذا كان الغزالي يمثل محطة نقدية واختباراً كان لابد أن تجتازه الفلسفة الإسلامية في مسيرتها التصاعدية، وكان ابن رشد، كما وصفه الدكتور جعفر آل ياسين بمنزلة سقراط في الفكر اليوناني[1]، فإن الشيرازي انتهت إليه الأفكار ناضجة ومكتملة، فتداولها واكتشف العيوب والنواقص، فعمل على إعادة بناء الفلسفة الإسلامية وخطا بها خطوات متقدمة إلى الأمام.

فكانت نظرية أصالة الوجود (سبق الوجود للماهية) من مبتكرات الفلسفة الإسلامية في الحكمة المتعالية، ولم تكن هذه الفكرة في أوربا إلا في القرن العشرين على يد الفلسفة الوجودية[2]، واستطاعت الحركة الجوهرية أن تفسر العلاقة بين العقل والجسد على نحو ينسجم مع بعض المعطيات العلمية المعاصرة، وتتجاوز الطرح اليوناني والإسلامي المبكر، والأوربي الحديث أيضاً.

ويأتي بحث تلميذنا الأستاذ كمال شلبي في هذا الإطار، فهو محاولة أولية لخلخلة كتابة التاريخ الفلسفي التقليدي الذي مارسه الكتّاب العرب في مجال تاريخ الفلسفة، والذي ينهي الجهد الإبداعي الفلسفي للعالم الإسلامي بابن رشد، ويعيد اجترار أفكار ابن رشد وشروحه لكتب أرسطو، وكأنها مسك الختام، ليهمل عقوداً من البحث الفلسفي الدؤوب الذي أبدع مدرسة الحكمة المتعالية، ومدارس العرفان الفلسفي بأفكارها ونظرياتها، ورؤاها النقدية.

---

(1) انظر:الدكتور جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي، دار عويدات، بيروت، ط1،عام 1978م،ص7.

(2) للأسف يتجاوز الدكتور حبيب الشاروني، في عرضه للمواقف الفلسفية السابقة للوجودية من مسألة الماهية والوجود، نظرية صدر الدين الشيرازي في أصالة الوجود وأسبقية الوجود للماهية التي استبق فيها الفلسفة الوجودية، ويحكم حكماً عاماً خلال عرض مبتسر لابن سينا وابن رشد بأن الفلسفة الإسلامية مجرد صدى للفلسفة اليونانية في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية. انظر:الشاروني، د. حبيب، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف بالاسكندرية، مصر، ص15-17.

يعيدنا الأستاذ شلبي إذاً إلى تلك الفترة الزمنية الغنيـة بالأفكـار والنظريـات الجديـدة، ليطرح علينا من جديد إحدى أهم الأفكار التي توصلت إليها مدرسة الحكمة المتعاليـة وهـي (أصالة الوجـود)، متفحـصاً إرهاصـاتها وجـذورها في الفكـر الفلـسفي الـسابق لـصدر الـدين الشيرازي، كاشفاً عن جوانب الإبداع في هذه الفكرة التي عدها نتيجة لحراك مفاهيمي دائـم في حقب زمنية متواصلة من الإنتاج الفلسفي.

وتعد (أصالة الوجود) من بـين عـدد كبـير مـن المفـاهيم المبتكـرة في مدرسـة الحكمـة المتعالية، والتي عرضـها الـدكتور عبـد الجبـار الرفـاعي في كتابـه (تطـور الـدرس الفلـسفي في الحوزة العلمية)، نقلاً عن المفكـر محمـد حـسين الطباطبـائي الـذي أحـصى خمـسمئة مـسألة فلسفية جديدة، أضافها الفكر الإسلامي إلى المفاهيم اليونانية التي كانت بحدود مئتي مسألة فقط، ليكـون حاصـل الفكـر الفلـسفي الإنـساني إلى زمـن محمـد حـسين الطباطبـائي بحـدود سبعمئة مسألة فلسفية، وقد اختار الباحث البارع كمال الشلبي إحدى تلك المسائل المبتكـرة ليعرض أمام الأنظار الفلسفية التجديد الإسلامي الذي بلغته مدرسـة الحكمـة المتعاليـة، كـما حاول الباحث أن يكشف عما إذا كان هناك تلازم بين القول بهذه النظرية والأفكار التجديدية الأخرى لدى صدر الدين الشيرازي مثل الحركة الجوهرية، ومعلولية المعلـول (منـاط الحاجـة إلى العلة) وغيرها، وقد وضـع يـده عـلى بعـض دلالات ذلـك الـتلازم، وكـان موفقـاً في عرضـه وتصويباته الفكرية والتاريخية، في حدود متطلبات أطروحة الماجستير، وأتمنـى لـه أن يواصـل بحثه الدؤوب في هذا المجال ليعرض علينا نتاج جهده الفلسفي مستقبلاً.

وعودة إلى نظرية أصالة الوجود (أسبقية الوجود للماهيـة) نجـد لهـا عـدة تـسويغات فلسفية ميتافيزيقية، فهي في جانب منها ترتبط بالإجابة عن سؤال ميتافيزيقي، يتعلق بتنزيه واجب الوجود عن المعلوليّة الخارجية أو الذاتية، استناداّ إلى نظرية مناط الحاجـة إلى العلـة، فالسؤال الميتافيزيقي الـذي فـشل الطـرح الأوربي الحـديث في الإجابـة عنـه هـو:لمـاذا يكـون المعلول معلولاً؟ أو ما مناط حاجة المعلول إلى العلـة؟، وقـد أبـرزت القـراءة التاريخيـة ثـلاث إجابات:

1. جواب المتكلمين أن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث.

2. جواب الفلاسفة الأوائل (الفارابي وابن سينا) وهو أن مناط الحاجة إلى العلة هو النقص والافتقار الذاتي، أي الماهوي، وهذا يفترض تقدم الماهية على الوجود.

3. جواب الفلاسفة المسلمين المتأخرين (صدر الدين الشيرازي)، وهو مناط الحاجة إلى العلة النقص والافتقار الوجودي، وهذا يفترض أصالة الوجود.

الإجابتان الأولى والثانية تقرران أن اشتراك الأشياء في الوجود هو من قبيل الاشتراك المعنوي، في حين تعطي الإجابة الثالثة للوجود معنى تشكيكياً.

ومسوِّغ صدر الدين الشيرازي هو أن الوجود هو الواقع الحقيقي العيني، أما الماهيات فهي أمور اعتبارية (قرينة العدم)، وكأن تقييد مناط المعلولية بالماهيات لا يعبر عن أمر واقعي، وواجب الوجود لا يفيض معدومات (ماهيات)، وإنما يفيض وجودات (موجودات حقيقية)، فتعيَّن أن يكون مناط الحاجة إلى العلة هو النقص والافتقار الوجودي، والنقص والافتقار الوجودي يفترض التراتب والتدرج في الوجود وهذا معنى الوجود التشكيكي.

هذه بعض جوانب النظرية بما تحويه من فكر خصب، يطير بالأذهان الهاوية للتأمل الفلسفي، ونترك باقي الجوانب إلى المتون التي يقررها باحثنا الشاب، لعلها توفي بغرض فهم الفكرة وأدلتها المتنوعة التي ساقها صاحبها، ومآلاتها الفلسفية المتشعبة، ويكفي الباحث فخراً أن يلج عباب هذا البحر العميق ويخرج منه ظافراً ببعض الدرر.

الدكتور صلاح الجابري

2006/9/1

المقدمة

تتميز الفلسفة الإسلامية بتجاوزاتها الفعلية في الحقل الفلسفي العام، وتُبرز أصالتها في عدة مباحث فكرية، وإذا كان بعض المستشرقين قد عابوا على الفلاسفة المسلمين سقوطهم الفج في سحر الفلسفة اليونانية[1]، فإن ذلك يثير في الحقيقة دهشة الباحث الجاد، عندما يكتشف تحولات جديدة للمفاهيم الفلسفية، حصلت على أيدي الفلاسفة المسلمين[2]، ولا سيما في المرحلة ما بعد الرشدية. ومع ذلك فإننا نلمس تأثيراً واضحاً للفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي، بدءاً من عصر التدوين الذي شهد اهتماماً واسعاً وعميقاً بالعلم، وانفتاحاً مدهشاً على الحضارة اليونانية، تمثل في نشاط لا يهدأ من الترجمة والشرح المسهب لعدد كبير من كتابات الفلاسفة اليونانيين، فشكل تحولاً في النهوض الفكري وانتقالاً من مرحلة فكرية بسيطة إلى مرحلة فكرية أخرى أكثر غنىً[3]، لكن ذلك لا يلغي الإبداع الإسلامي، لأننا نرى أن تواصلية الأفكار من الناحية التاريخية لا تلغي التجدد الإبداعي في مراحل لاحقة من إعادة بناء المفاهيم وفق قطيعة معرفية مع طريقة توظيفها وبنائها القديمة، وهذا ما حصل مع المفاهيم التي تناولتها هذه الدراسة، أعني مفهومي الوجود والماهية والمفاهيم المرتبطة بهما.

---

(1)انظر:عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ص 84-. انظر كذلك:د. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة،عام 1984م، ص 7.

(2)انظر:د.الجابري، صلاح، المركزية الغربية ثقافة قوة أو قوة ثقافة، مجلة فضاءات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، العدد الثالث عام 2003م، ص(49-50)، الذي ينقل عن المفكر الإسلامي محمد حسين الطباطبائي أن) مجموع المسائل الفلسفية التي عالجها العقل اليوناني، هي 200مسألة فلسفية، في حين عالج العقل الإسلامي 700مسألة، أي هناك500 مسألة إبداعية للعقل الإسلامي لم يعرفها العقل اليوناني،شملت الميتافيزيقيا والمنطق ونظرية المعرفة، ومن المسائل المبتكرة ما يلي (أصالة الوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، امتناع إعادة المعدوم، مناط احتياج الحاجة إلي العلة، مسألة الجعل، مبادئ الماهية، المعقولات الثانية الفلسفية،بعض أقسام التقدم، أقسام الحدوث، بعض أقسام الوحدة والكثرة، أنواع الضرورة والامتناع والإمكان، الحركة الجوهرية، تجرد النفوس الحيوانية، التجرد البرزخي للنفس الإنسانية مضافاً إلى التجرد العقلي، النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، الفاعلية بالتسخير، وحدة النفس والبدن، نحو تركب المادة والصورة هل هو انضمامي أم اتحادي الوحدة في كثرة قوى النفس، كون الزمان بعداً رابعاً).

(3)انظر:قمير، يوحنا، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، الطبعة الرابعة،عام 1978م، ص 129 ومايليها.

تجلت الفلسفة الإسلامية عبر عدة حقب تاريخية من الحياة الفكرية البشرية، فقد شهدت انطلاقات وقفزات فكرية عديدة، رأينا ضرورة رفع الحجاب عنها، لاستجلاء إمكانياتها من حيث الإبداع والابتكار والتجديد والأصالة، تلك الإمكانيات التي كان للاستشراق دور أساس في التعتيم عليها وطمسها، عن طريق بث آراء وتفسيرات سلبية أربكت الباحثين، وأعطت انطباعاً غير دقيق عن الفلسفة الإسلامية، وجردتها في أكثر مجالاتها من خصائص الإبداع، وعدّتها اجتراراً لا أكثر للمجد الفلسفي اليوناني القديم المتمثل في أهم علمين فلسفيين، أفلاطون وأرسطو.

وباستعادة الفلسفة الإسلامية لمنهج أرسطو العقلي الاستدلالي على يد ابن رشد، لمعت في المدارك الأوربية فكرة مفادها أن الفلسفة الإسلامية وصلت مع الفيلسوف الإسلامي ابن رشد إلى أعلى مراحل نضجها، أي تلك اللحظة الرشدية التي كان لها صداها المشهود في عصر النهضة الأوربية[1].

هكذا يمثل ابن رشد في المفهوم الغربي لحظة اختزال ثمينة للفلسفة الإسلامية، وعودة إلى منابعها الحقيقية اليونانية. سيساهم هذا الحكم في تعزيز المركزية الغربية التي ترى في كل فكر حي عالمي تكراراً أو صدى لا أكثر لمعلمي اليونان القدماء. والحقيقة أن ابن رشد قدم شروحاً ضخمة للمعلم الأول سهلت سبيل العقلانية أمام فلاسفة عصر التنوير في أوربا التي مهدت لها ما عرف عندهم بالعقلانية الرشدية [2]، وكانت له آراؤه الخاصة التي تضعه في مصاف المبدعين، لكنه لم يكن خاتمة المطاف للفكر الفلسفي الإسلامي، كما يحاول بحثنا إثباته من خلال تقديم نظرية، تعد تقدماً ملحوظاً في إعادة بناء المفاهيم وفق تحول مفاهيمي واضح قياساً بالطرح القديم، مع التواصل التاريخي لتلك المفاهيم في صيرورتها الجدلية مع الواقع الثقافي، تلك النظرية التي رأى صاحبها أن

---

(1) انظر:هاني، إدريس، ما بعد الرشدية (ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى،عام 2000م.ص9. وبهذا الصدد ينقل لنا الكاتب قول دانتي صاحب (الكوميديا الإلهية)، عن النظرة الغربية للفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد بقوله:(كأنه قيض لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ثم تفنى بعد بلوغ هذا الهدف.

(2) انظر:الفصل الأول (الرشدية اللاتينية) من كتاب د.جورج زيناتي (رحلات داخل الفلسفة الغربية) الذي يفصل فيه الحديث عن الحركة الفلسفية الغربية التي عرفت باسم الرشدية اللاتينية، والتي كان لفلسفة ابن رشد وشروحه المستفيضة لكتب أرسطو شأن كبير في بروزها تياراً فكرياً في القرن الثالث عشر.(رحلات داخل الفلسفة الغربية، الطبعة الأولى،عام 1993 م، دار المنتخب العربي، بيروت ـ لبنان، ص 11-30).

المنطلق الفلسفي في تعيين الواقع يجب أن يبدأ من الوجود لا من الماهيات التي أطلق عليها البحث اسم (أصالة الوجود).

في هذا البحث حاولنا متابعة أحد أهم الجوانب الإبداعية الجديدة للفلسفة الإسلامية التي تجاوزت الطرح الرشدي، وكان مدارها الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي، في نظريته أصالة الوجود(سبق الوجود على الماهية)، هذه النظرية التي كشفت بكل معانيها وأبعادها الفكرية الواسعة عن ملمح إبداعي، غفل عنه كثير من الدارسين للفلسفة الإسلامية[1].

لقد قدمت نظرية (أصالة الوجود) بعداً فلسفياً إسلامياً ابتكارياً، نمّ عن قدرة فكرية فذة، قلبت التنظير السائد في الأوساط الفلسفية عن الوجود، من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي، لأن مركزية الفكر الماهوي تهمِّش الواقع لمصلحة الصورة المثالية، في حين تهمِّش النظرية الشيرازية الصورة المثالية لمصلحة تعيين الوجود، وهذا سبقٌ فكري متين للفلسفة الإسلامية، لم تشهده الفلسفة الأوربية على نحو متميز إلا في القرن العشرين، في ما يسمى الفلسفة الوجودية. وإذا كانت الوجودية الأوربية لم تنج من مزالق تهميش الفكر الماهوي لمصلحة الوجودي من السقوط في دائرة الإلحاد، لأنها عدّت الإيمان بالله حاصل تركيب ماهوي (عدمي) بعدّ الله فكرة وليس واقعاً محسوساً، فإن النظرية الشيرازية في الحكمة المتعالية أسست الفلسفة الإلهية على الرؤية الوجودية، بعدّ الله وجوداً محضاً وليس بماهية، والوجود المحض لا يفيض إلا وجوداً عينياً، لا ماهيات عدمية.

وسنبين من خلال فصول هذا البحث معالم هذه النظرية الإبداعية التي دشنها في القرن الحادي عشر الهجري مجدد الفلسفة الإسلامية صدر الدين الشيرازي، محاولين إظهار فصل من أهم الفصول المهمة في الفلسفة الإسلامية، لتتبوأ مكانها الصحيح في الفصول الفلسفية الإسلامية

---

(1) وبهذا الصدد ننقل عن محمد مهدي المؤمن قوله في مقدمته عن صدر الدين الشيرازي قوله:(..ولا تزال بعض المراكز والجامعات الغربية أو معظمها تهتم بفلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد والمحقق الطوسي وآرائهم بالتدريس والنشر والبسط، إلا أن فلسفة صدر المتألهين وآراءه لم تجد صدىً حتى الآن في تلك المراكز والجامعات، بل نجزم أنها ما زالت محصورة في حدود الحوزات الشيعية، لم تتجاوزها حتى مراكز سائر المسلمين وجامعاتهم العلمية) (المصدر:شرح نهاية الحكمة للطباطبائي، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن/الجزء الثاني، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، 1423هـ ص 7).انظر كذلك:د.آل ياسين، جعفر:الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى،عام 1978م.ص 8-10.

المتلاحقة، وليكون من حقنا حينئذ تصحيح المفهوم الغربي الخاطئ عن النهاية المفترضة للفلسفة الإسلامية التي ترى أن نقطة العلو الأخيرة لها انقضت عند ابن رشد.

ومع من أننا نلمس بعض ملامح أصالة الوجود عند فلاسفة الإسلام السابقين، ولا سيما لدى ابن سينا، إلا أن هناك فرقاً كبيراً بين بروز الفكرة ملمحاً استنتاجياً متذبذباً، يبرز في بعض الجوانب من دون أخرى من هذه الفلسفة أو تلك، وبين أن تشكل الفكرة صياغة مقصودة من صاحبها، فتطبع كل مناحي فلسفته ورؤاه بطابعها الخاص ومآلاتها الحتمية، وهذا ما يميز صدر الدين الشيرازي من السابقين، فهو صاغ فكرة أصالة الوجود وبنى عليها النسق العام لفلسفته كما سيعرضه البحث، فضلاً على أن الابتكار شمل جوانب أخرى طبيعية وميتافيزيقية ومعرفية، على سبيل المثال مفهوم الحركة الجوهرية التي تشكل قطيعة مع المفهوم الفلسفي والطبيعي للحركة عند السابقين من يونانيين وإسلاميين، وكيفية تولد النفسي من المادي بالارتقاء الجوهري، ومناط الجعل، ومناط المعلولية، ومفاهيم أخرى سيتطرق إليها البحث.

وسيتضح لنا من خلال فصول هذا البحث أن هذه النظرية غنية بالتوسع المفهومي العميق للأفكار، وأن التأسيس الفلسفي الجديد القائم على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، هو ثورة فلسفية عميقة[1]، يمكننا معها القول:إن قلب القاعدة الماهوية المتمكنة بعمق في الثرات الفلسفي السابق، قد قلب معه العديد من النتائج المتمخضة عنها، وهذا ما سيكون له إشعاعه التالي على الفلسفة الإسلامية اللاحقة للشيرازي وخاصةً في المشرق[2].

---

(1)بهذا الصدد يقول د.إدريس هاني:(..هكذا أمكن صدر المتألهين أن يقلب تاريخ الأنطولوجيا برمته من الماهية إلى الوجود،وهو بذلك كان يدفع بالفلسفة العربية الإسلامية من المثالية إلى الإيجابية، ومن الفوضى إلى النسق ومن التجزيء إلى التكامل،)، ما بعد الرشدية (ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، ص 56.

(2)انظر:د.الشابي، علي، (بحث سيد حسين نصر) ضمن كتاب مباحث في علم الكلام والفلسفة، جزء (ملحق حياة الشيرازي وفلسفته)، مصدر سابق، ص 177، حيث يذكر العديد من الذين اقتفوا أثر صدر الدين الشيرازي أمثال (القاضي سعيد القمي، وعلي نوري، وعلي زنوزي، ومحمد بيدآبادي، ومحمد رضا قمشه، ومحسن فيض، وهادي سبزواري).انظر كذلك:د.موسى الموسوي، الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي، الدار العربية للطباعة، بغداد، عام 1978م، ص 3. الذي ننقل عنه قوله:(.. وإذا كان صدر الدين لم يحتل المكان اللائق بين فلاسفة الإسلام في أوروبا، ولم يؤلف ولم ينشر عنه إلا القليل حتى أواسط هذا القرن، إلا أنه أحتل الصدارة في المشرق الإسلامي في القرون التي تلت وفاته، وكانت وما زالت مدرسته الفلسفية هي المهيمنة على عقول الفلاسفة الذين ظهروا بعده).

ولكي يجري وضع هذه النظرية الجديدة في موضع يصح معه رصد أوجه التجديد المستقاة من خلالها كان من الطبيعي أن ينقسم البحث بعد التعرض لحياة الشيرازي ومؤلفاتـه إلى تمهيـد وأربعة فصول.

يتناول التمهيد إعطاء صورة عامة عن نظرية الوجود كونها الحقل الفلسفي الذي تتبسط فيه العلاقة بين الوجود والماهية في خطوطها الأولية العريضة، كما تبلورت في بداياتها في الفلسفة اليونانية، وكما تشكلت عند الفلاسفة المسلمين السابقين على الشيرازي، وكان من الضروري التعرض لهذا التبلور الأولي لنظرية الوجود سواء في الفلسفة اليونانية أم في الفلسفة الإسلامية السابقة للشيرازي، لأن ذلك يفضي إلى فهم أوسع لإشكالية الوجود على نحو عام قبل تناولها عند الشيرازي، كي نتابع الحيثيات الفكرية التي وظفها الشيرازي لإظهار الصياغة الوجودية الجديدة لها.

ويتناول الفصل الأول أصالة الماهية عند الفلاسفة السابقين للشيرازي، حيث سيقوم الباحث بمحاولة تتبع القول الماهوي والتقاطه عندهم من خلال مسح شامل لأهم الفلاسفة اليونانيين بدءاً من المدرسة الأيونية ومروراً بالمدرسة الأيلية والسفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وانتهاءً بأفلوطين، وهو مدار المبحث الأول. وقد تركزت الصعوبة لدى الباحث في معاناة فهم العلاقة بين الوجود والماهية في الفلسفة اليونانية، إذ إننا لم نعثر على نصوص فلسفية صريحة تفي بهذا الغرض، وهو ما تطلب استعمال المنهج التحليلي للوقوف على الأثر الماهوي الذي خلفه التنظير الفلسفي اليوناني القديم، وإن كانت هذه الصعوبة قد قلت حدتها في المبحث الثاني الخاص بتتبع القول الماهوي عند الفلاسفة المسلمين بسبب وضوح وتميز الوجود من الماهية عندهم، وهو ما ساعد على رصد القول بأصالة الماهية، وقد كان على الباحث من أجل توضيح المركزية الماهوية في الفلسفة الإسلامية السابقة للشيرازي، الوقوف على تبيان الاختلاف داخل هذا القول ذاته من خلال التفريق بين من نادى بالأصالة الابستمولوجية للماهية، كما تجسدت على نحو واضح عند الفارابي وابن سينا، وبين من تطرف عندهم القول بأصالة الماهية، حيث صارت هذه الأصالة تقع على المستويين الابستمولوجي والأنطولوجي كما هو الحال عند كل من السهروردي وابن عربي.

وفي المبحث الثالث كان للباحث وقفة مع أهم النتائج المستقاة من القول بأصالة الماهية، حيث سيساعد ذلك على اكتشاف الدور المهم الذي سيضفيه القول المعاكس، ونعني به أصالة الوجود التي

ستكون مدار البحث للفصول التالية، الثاني، والثالث، والرابع، حيث سيجري التركيز في الفصل الأول على تبيان المرتكزات الأساسية التي نهض عليه هذا القول والمتمثلة في العناصر الأساسية التالية:الكشف عن وجهي الوجود (المفهوم والحقيقة)، بداهة مفهوم الوجود، الوجود مشترك معنوي وليس مشتركاً لفظياً، أدلة التمايز بين الوجود والماهية، وهو مدار المبحث الأول. وفي المبحث الثاني نعرض الموقف النقدي لدى الشيرازي من القائلين بأصالة الماهية، وسيكون هذا المبحث توطئة ضرورية للمبحث الثالث في هذا الفصل، ونعني به الأدلة الفلسفية التي يسوقها الشيرازي لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وتجدر الإشارة إلى صعوبة فرز هذه الأدلة وبيانها، بسبب أنها تأتي متناثرة في فلسفة الشيرازي، حيث قام الباحث بمحاولة لاستخلاصها من النسيج الفلسفي العام للشيرازي، والعمل على تبويبها في نقاط متتالية، حتى يمكن استيضاحها ومعرفة أوجه القوة والضعف فيها، وفهم النتائج الفلسفية التي ستتمخض عنها. يدور المبحث الرابع من الفصل الثاني حول أحد المرتكزات الأساسية للحكمة المتعالية عند الشيرازي، وهي وحدة الوجود التشكيكية كونها انعكاساً ضرورياً لأصالة الوجود، حيث سنتبين التوفيقية الجديدة التي تبديها نظرة أصالة الوجود من خلال مد الجسور الوثيقة بين الكثرة والوحدة.

الفصل الثالث يفرده الباحث تتمة لأقسام الوجود وفقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، من خلال التعرض للوجود الذهني والوجود الخارجي في المبحث الأول، والوجود الواجب والوجود الممكن والوجود الممتنع في المبحث الثاني، وسنحاول في المبحثين السابقين إظهار الدور الذي سيؤديه القول بأصالة الوجود في تعديل الفهم لتلك الأقسام المهمة الطارئة والذاتية، وعلى إعادة صياغة الدليل الوجودي وفقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهو مدار المبحث الأخير من الفصل الثالث.

الفصل الرابع الأخير خصصه الباحث للمفاهيم الفلسفية المصوغة وفقاً للقول بأصالة الوجود، من هذه المفاهيم الحركة الجوهرية التي هي مدار المبحث الأول، والتي استطاع الشيرازي من خلالها تقديم رؤية كونية جديدة ساهمت على نحو فعلي في إضفاء صبغة دينية على نظريته الميتافيزيقية، باستناده إلى نصوص قرآنية، تدعم هذا المدعى المبتكر، وهو الإطار الميتافيزيقي الجديد الذي على ضوئه ستنحل عدة تناقضات فلسفية سابقة مثل العالم بين الحدوث والقدم، إشكالية المتغير

والثابت، ثنائية النفس والجسد. وفي المبحث الثاني سيكون لنا وقفة مع التغيير الذي سيحدثه القول بأصالة الوجود بإحدى المسائل المهمة المتعلقة بمبحث الوجود والعدم، ونعني بها مسألة الجعل، لنتعرف كيف ستجري مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية، وفي المبحث الثالث الأخير سنتناول الإجابات السابقة عن السؤال الميتافيزيقي الكبير والمتمثل في سبب احتياج المعلول إلى العلة لنتعرف على البناء المفهومي الجديد لمسألة مناط الحاجة إلى العلة كما يطرحه القول بأصالة الوجود.

ولقد اعتمد البحث على نحو رئيس على المنهج الوصفي التحليلي، وإن كان الأمر قد تطلب في بعض الأحيان إدماج المنهج التاريخي المقارن.

ويسعى هذا البحث في وجهه الآخر إلى تبيان كيف أن الحديث عن الفلسفة كلها، يتحول إلى تتابعات عبر تجديد استخدام المفاهيم وطريقة علاجها وتواصلها التاريخي، فتبرز من حين إلى آخر، نتيجة هذا الاستخدام، تشكيلات فكرية جديدة، إذا ما عرفنا على وجه الدقة الأسباب التي تدعو إلى لصق فكرة أو حذفها من سياقها التاريخي الضروري، وعلى ضوء ذلك تشكل أصالة الوجود قطيعة معرفية مع أصالة الماهية، مع أنها من الناحية التاريخية امتداد للإشكالية نفسها.

لا يبدو إذ ذاك في نظر الباحث، الحديث عن أهمية حضارة، على حساب حضارة أخرى، ذا بال، لأن الإمساك بهذه الفقرة، سيقودنا حتماً إلى تهميش الكفاح الفكري للفلاسفة في كل مكان وزمان، هؤلاء الفلاسفة الذين (يتخاطبون عبر مسافات التاريخ المقفرة، ويستمر حوارهم الرفيع بين الأفكار من دون أن يعكر صفوه الأقزام المستهترون والصاخبون الذين لا يزالون يزحفون تحتهم)[1]، كما هو حال معظم المستشرقين في نظرتهم السلبية إلى الفلسفة الإسلامية.

(1) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر الماسوي الإغريقي، تقديم ميشيل فوكو، تعريب د.سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية،عام 1983م، ص41-42.

صدر الدين الشيرازي

مولده ونسبه:

الملا صدرا الشيرازي، هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، المعروف بـ(صدر المتألهين) و(الآخوند)، ولد من أسرة عريقة النسب والشرف، سنة 979 هجرية، حيث كان أبوه، إبراهيم، من الوزراء؟إبان العصر الصفوي لإيران[1].

قضى حداثة سنه ودراسته الأولى في مدينة شيراز، مسقط رأسه، وهي إحدى مدن إيران الجنوبية، وبعد وفاة أبيه رحل إلى أصفهان، مدينة العلم آنذاك، التي تلقى فيها تعليمه العالي على أئمة العلم والحكمة في عصره، وأشهرهم بهاء الدين محمد بن حسين العاملي(953 ـ1031هـ)[2]، وأبو القاسم الحسيني الموسوي المير الفندسكي(1050هـ)، ومحمد باقر بن محمد الحسيني الاسترابادي، الشهير بالداماد(1041هـ)[3] الذي طرح مسألة أصالة الوجود عنواناً أساسياً للدرس، لكنه تبنى القول بأصالة الماهية، حيث اقتفى أثره تلميذه الشيرازي، لكنه رفض هذا القول بعد ذلك[4]، ونادى بأصالة الوجود، وصارت هي المحور الرئيس لفلسفته التي أطلق عليها (الحكمة المتعالية)، وعاد أخيراً إلى مدينته شيراز، حيث زاول التدريس وبسط العلم والتحقيق بمدرسة خان في عهد السلطان شاه عباس الثاني[5].

---

(1)انظر:مقدمة كتاب(مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى،عام 2001م، ص 6- 5.

(2) (يعد من أقطاب الفكر البارزين في عصره، وقد عرف عنه أنه كان موسوعياً، ضم إلى براعته في مسائل الفقه وقضايا الحكمة والفلسفة، علوماً مختلفة أخرى كالرياضيات البحتة والهندسة وعلم الهيئة، ويعدّ كتابه المعروف باسم(الحساب) ذا أهمية كبيرة في الأوساط العلمية، بما فيه من دقة واجتهاد بالغين، وقد ترجم إلى عدة لغات غربية وشرقية) (المصدر:آل ياسين، جعفر، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 23).

(3)انظر:د. محمود محمد الخضيري، (صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية)، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، العدد الأول، السنة الثالثة، يناير كانون الثاني عام1951م، ص 324-327.

(4) عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى عام 2000م مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ص 168.

(5)الشابي، علي. ملحق لدراسة حياة صدر الدين الشيرازي وفلسفته، ضمن كتاب(مباحث في علم الكلام والفلسفة)، مصدر سابق، ص 169.

مؤلفاته:

له عدة تآليف فلسفية، أشهرها (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، وهي تحتوي لب فلسفته، ألفها في عزلته الطويلة التي دامت خمس عشرة سنة في أحد جبال قرية كهك، قرب مدينة قم، بعد أن يئس من مخالطة الناس بسبب جهالتهم وعدم تقديرهم للعلم، واتهامهم إياه بالضلال، حتى قال فيهم:(... ابتلينا بجماعة غاربي الفهم، تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة..)[1].

وعن تسمية تصنيفه هذا بالأسفار الأربعة يقول الشيرازي:

(واعلم أن للسُلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة، أحدها السفر من الخلق إلى الحق، وثانيها السفر بالحق في الحق، والسفر الثالث يقابل الأول، لأنه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع يقابل الثاني من وجه، لأنه بالحق في الخلق. فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار، وسميته الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية..)[2]

ومن تصانيفه الأخرى إضافة إلى الأسفار العقلية الأربعة ما يأتي[3]:

1 . الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.

2. كتاب المشاعر.

3 . المبدأ والمعاد.

4.المظاهر الإلهية.

---

(1)انظر:الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة/ ج1 ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى عام 2002م، ص32-33.

(2) المصدر السابق، ص 39-44.

(3) انظر:المظفر، محمد رضا. مقدمة كتاب، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة/ ج 1، ص 19-22. انظر كذلك:آل ياسين، جعفر، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، ص41-46. انظر كذلك مقدمة كتاب(مجموعة رسائل لصدر الدين محمد الشيرازي)، ص 15-17.

5.حاشية على إلهيات الشفاء للشيخ الرئيس.

6.حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردي.

7.كتاب الحكمة العرشية.

8.شرح هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري.

9.إيقاظ النائمين.

10.المسائل القدسية والقواعد الحكمية.

11.كسر أصنام الجاهلية في رد جماعة الصوفية.

12.رسالة في سريان الوجود.

13.رسالة التصور والتصديق.

14.رسالة أصالة جعل الوجود.

15.رسالة الوجود.

16.رسالة المعاد الجسماني.

17.أجوبة المسائل النصيرية.

18.التنقية في المنطق.

19.حدوث العالم.

20.الحشر أو طرح الكونين.

21.خلق الأعمال.

22.الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسية المشيرة إلى أسرار الهوية الغيبية.

23.القضاء والقدر في أفعال البشر.

24. الواردات القلبية.

إضافة إلى تآليف أخرى دينية، هي امتداد لفلسفته أهمها[1]:

1.تفسير القرآن الكريم.

2.متشابه القرآن.

3.مفاتيح الغيب.

4.شرح أصول الكافي.

5. في الإمامة.

6.حاشية على التجريد لنصير الدين الطوسي.

وتدل غزارة مؤلفاته[2]على ثراء ثقافته، وسعة اطلاعه على الكتب والمسفورات الفلسفية، كما يشير إلى ذلك في مقدمة كتاب الأسفار:(...ثم إني صرفت قوتي في سالف الزمان، منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب..)[3].

(1) انظر:المظفر، محمد رضا. مقدمة كتاب، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة/ ج 1، ص 225-. انظر كذلك:(بحث لسيد حسين نصر، ضمن كتاب (مباحث في علم الكلام والفلسفة)، علي الشابي، ص 173).

(2) بهذا الصدد يقول أبو عبد االه الزنجاني عن صدر الدين الشيرازي:(..خدم اللغة العربية أعظم خدمة، إذ أخرج كنزاً عظيماً من درر الحكمة ولآلئ العلم من فلسفة اللاهوت والأخلاق والتصوف والحديث بلغة الضاد، ووضع كتباً تبلغ أربعة وأربعين أو خمسة وأربعين كتاباً ورسالة بتلك اللغة ـ عثرنا على كتبه إلا القليل منها فوجدناها باللغة العربية سوى رسالة صغيرة بالفارسية كتبها في مبادئ عرفانية ـ وهذا مما زادت به ثروة العلم، فهذه الخدمة أحرى أن تقدر، ولاسيما من علماء العرب ورجال الأدب في الشرق والغرب كافة) (المصدر :أبوعبد اللـه الزنجاني، (الفيلسوف الإيراني الكبير، صدر الدين الشيرازي، حياته وشخصيته وأهم أصول فلسفته)، ضمن كتاب مقالات في تاريخ القرآن وصدر الدين الشيرازي، الطبعة الأولى عام2002م، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ص 139-140.

(3)الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة/ ج1، ص 31.

منهجه:

انتهج صدر الـدين الـشيرازي مـنهج الممازجـة بـين طريقـة المـشائين التـي تـستند إلى الأقيسة والمقدمات المنطقية، وطريقة الإشراقيين المعتمدة على العلم اللدني الذي يحصل مـن طريق الإلهام والكشف والحدس.(إذ قد انـدمجت فيـه العلـوم التألهيـة في الحكمـة البحثيـة وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية..)(1).

ويعتقد الشيرازي أن نهج الممازجة هذا من مبتكراته الخاصـة،:(...فـأولى أن يرجـع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين مـن الحكـماء والمليـين من العرفاء، فإن ما تيسر لنا بفضل اللـه ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده مـن خلاصـة أسرار المبدأ والمعاد، مما لست أظن أن قد وصل إليه أحـد ممـن أعرفـه مـن شـيعة المـشائين ومتأخريهم من دون أئمتهم ومتقدميهم، كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعـم أنـه كـان يقـدر عـلى إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفـان مـن مـشايخ الـصوفية من سابقيهم ولاحقيهم، وظني أن هذه المزيـة إنمـا حـصلت لهـذا العبـد المرحـوم مـن الأمـة المرحومة، من الواهب العظيم والجواد الرحيم، لـشدة اشـتغاله بهـذا المطلـب العـالي، وكـثرة احتماله للجهلة والأرذال، وقلة شفقة الناس في حقه، وعدم التفاتهم إلى جانبه)(2).

ابتكاراته الفلسفية:

قدم صدر الدين الشيرازي للفلسفة الإسلامية خاصةً، وللفلسفة على نحـو عـام، عـدة مبتكرات فلسفية، هـي خلاصـة جهـده الفكـري النقـدي الـذي سـلطه عـلى الأفكـار المـشائية القديمة والحديثة، والآراء الأفلاطونية القديمة والحديثة، وتحقيقات المتصوفة، وأفكـار حكـماء الإشراق والرواق، حيث أسقط ما يستحق الإسقاط، ورسخ ما يستحق الترسيخ، وأضاف إليها ما أضاف، وأخرجها في ثوب جديد، تضعه في مصاف المبدعين، ومن أهم هذه المبتكرات(3):

(1) المصدر السابق، ص 36.

(2)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 474.

(3)انظر:د.آل ياسين، جعفر، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلـسفي في الإسـلام، ص 34.انظـر كـذلك:(بحـث لسيد حسين نصر، ضمن كتاب مباحث في علم الكلام والفلسفة، علي الشابي، ص 177-180.)

انظر كذلك:مقدمة محمد مهدي المؤمن لكتاب شرح نهاية الحكمة للطباطبائي/ج2، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعـة الأولى،عام 1423هـ ص13-31.

1. أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي مدار بحثنا الحالي.

2.الحركة الجوهرية أو الحركة في مقولة الجوهر.

3.النفس مادية الحدوث روحانية البقاء.

4.وحدة الوجود التشكيكية.

5.تطبيق قاعدة (بسيط الحقيقة هو كل الأشياء).

6.إن النفس في وحدتها هي كل القوى.

7. وجهة نظر جديدة في مشكلة المعاد الجسماني.

8. تفسير جديد لمفهوم الخطيئة الإنسانية.

9.موقف جديد نحو المثل ودلالاتها العقلية.

10.إثبات جديد لفكرة اتحاد العاقل بالمعقول.

11.تجرد القوة الخيالية.

وفاته:

توفي مجدد الفلسفة الإسلامية صدر المتألهين الشيرازي بالبصرة، في أثناء عودته من الحج المرة السابعة، سنة 1050هجرية- 1649م، ودفن في النجف الأشرف، إحدى مدن جنوب العراق[1].

---

(1) انظر:مقدمة كتاب(مجموعة رسائل لصدر الدين محمد الشيرازي) دار إحياء التراث العربي، ص98.

تمهيد

الملامح الأساسية لنظرية الوجود:

لقيت نظرية الوجود اهتماماً خاصاً في الحقل الفلسفي العام، بعدّها منفذاً أساسياً انبثق خلاله السؤال الكوني الأول الذي تبلور في ذهن الإنسان منذ طفولته، بفعل اصطدامه بالسر الغامض لوجوده، ودهشته من ظواهر الكون المحيطة به.

عبرت نظرية الوجود عن استعداد فطري للإنسان للتفلسف بالتساؤل، كما أشار إلى ذلك كارل يسبرز بأنه:(يمكن أن نجد شاهداً رائعاً على استعداد الإنسان الفطري للتفلسف في الأسئلة التي يضعها الأطفال)[1]، وكذلك جوستاين غاردر في روايته عن تاريخ الفلسفة بقوله: (... يمتلك الفلاسفة، والأطفال صفة كبيرة مشتركة، ويمكننا القول إن الفلاسفة يحافظون، طوال حياتهم على جلد رقيق، كجلد الأطفال)[2]. تلك هي أسئلة (الدهشة) التي صنعت الفلسفة، والتي لا تكف عن التقاطر أمام كل الأشياء.

ومع توالي الأجيال البشرية، وتقدم العلم، وعلو الحضارة، ظلَّ ذلك السؤال المصيري يلاحق الإنسان كظله:(..وهكذا حتى في يومنا هذا، تماماً كما كان الحال في فجر الحضارة، فإن السؤال الأول الذي يطرحه الشخص ذو الذهنية الفلسفية على نفسه هو:)ما العالم الذي نعيش فيه، والذي نعتقد أننا نعرفه بدرجة تكبر أو تصغر؟، ما الذي لا نعرفه ولكنه من دون شك موجود – ما لم نعتقد طبعاً بوجهة النظر القائلة إن ما لا نعرفه غير موجود؟ [3].

يتبلور القول الفلسفي إذاً في بداية لقاء الإنسان بالعالم، حين يجد نفسه مقحماً فيه بغير إرادة منه، ليرتد فوراً على هيئة رغبة قوية في فك طلاسم الوجود، عبر تكهنات وتخمينات وتفسيرات كانت في البدايات الفكرية الأولى عبارة عن تخطيّات ساذجة، عبرت عن نفسها في أغلب الأحيان،

(1)انظر:دولة، سليم، (ما الفلسفة)، دار نقوش عربية، الطبعة الرابعة، ص 132 نقلاً من كتاب (نصوص مختارة من التراث الوجودي) ترجمة فؤاد كامل – الهيئة المصرية العامة للكتاب عام1978م.

(2)غاردر، جوستاين، (عالم صوفي)(رواية عن تاريخ الفلسفة)، ترجمة:حياة الحويك عطية، دار المنى، الطبعة الثانية،عام 1999م ص25.

(3)ثيودور اويزرمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة- بيروت، طبعة ثالثة عام 1982م ص 192.

عن طريق الأسطورة الشعرية، كما هو الحال عند شعراء اليونان، أمثال هزيود، وأورفيوس، وموزايوس، وفريكايديس[1]. وهو التفسير الأسطوري القديم للعالم[2]، الذي أفلح من دون شك في إعطاء عزاء أولي أرغم شعوباً بأسرها على الكف، ولو مؤقتاً، عن سبر أغوار الكون، ما دام كان ما تحكيه لهم الأسطورة كافياً لإشباع رغبة عارمة بالمعرفة.

ولأن سؤال الوجود كان أكبر من أن تحتويه أسطورة، تستند في بنائها العام إلى خيالات بشرية، ما تلبث أن تنقشع أمام الإصرار المعرفي للإنسان، ما كان الفلاسفة الأوائل لتقنعهم مثل هذه الحلول البسيطة لمسألة معقدة وشائكة كمسألة الوجود، ما أتاح للفلسفة أن تنهض ردَّ فعل ضرورياً للنزعة العقلانية في الإنسان على الأسطورة ولمقاربة الواقع، فأدت هذه المقاربة إلى (... الاستعاضة عن الأساطير والنبوءات الكهنوتية، بتفكير الإنسان ذاته في العالم والحياة الإنسانية، مستقلاً عن أي سلطة داخلية)[3].

لم يعد بالإمكان إقناع الفكر الإنساني بالتفسيرات الأسطورية التي لا تشبع شوق الإنسان إلى الحقيقة، وسقطت مكانة العرافة، وفق تعبير هيجل، التي (... قد احتلها الآن الوعي الذاتي لكل شخص يفكر)[4]، وفسح المجال أخيراً للنظريات الفكرية المتسمة بالوعي الذاتي لتأخذ أحقيتها في التدخل لوضع تفسير مرضٍ ومقنع في الوقت نفسه، للغز الوجود المحيِّر.

الفلسفة تبدأ إذاً حيث يكون الوجود هو المحفِّز الأول لتوتر السؤال الأزلي عن سر الكينونة الكبير الملازم للإنسان، السؤال عن كيفية وجوده، وسبب وجوده، وغاية وجوده، ليتعالى هذا السؤال

---

(1)انظر:د. فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولى عام 1991م، دار العلم للملايين بيروت- لبنان ص 6.

(2)بهذا الصدد يقول جون ماكوري (..ويمكن أن نتعقب جذور هذه القصة عائدين القهقرى إلى المرحلة الأسطورية في التفكير، ولقد ظل موضوع الأساطير وتفسيرها يخلب ألباب عدد كبير من الباحثين من شلنج، وشتراوس، حتى كاسبرز، ويوج، وبلتمان، والياد، وكثيرين غيرهم، وكلهم بذلوا جهوداً مكثفة في علم تفسير الأساطير):المصدر، ماكوري، جون (الوجودية)، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،عام 1986م، ص 4.

(3) هذا ما نجد له تعبيراً عند ثيودور اويزرمان في كتابه (تطور الفكر الفلسفي)حين يعزى توازي تكوّن المجتمع مع التفكير الأسطوري القديم (يتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي، عندما كانت الأساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي.والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع ضد النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم). ثيودور اويزمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ـ بيروت، طبعة ثالثة عام 1982م، ص 14.

(4)المصدر السابق، ص 15.

إلى كنه الوجود ذاته، مَنْ ذا الذي أوجد العالم؟ هل العالم قديم أم مُحْدَث؟ ما العلاقة بين الوجود والفكر من ناحية، وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى؟، وانبثقت من تلك الاستفهامات المقولات الفكرية التقليدية الخاصة بالوجود الميتافيزيقي والطبيعي، وكذلك ثنائية الذات والموضوع، وغيرها من الثنائيات الفلسفية المتعددة التي أصبحت اليوم موضعاً لنقد المدارس المعاصرة، ولا سيما المدرسة التفكيكية على يد المفكر الفرنسي جاك دريدا وتلامذته.

وقد كانت قائمة إسهام الفلسفة الإسلامية في رفد مقولات الفكر الفلسفي طويلة أيضاً، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، التقسيم الفلسفي الإسلامي المشهور للوجود من ناحية الوجوب الذاتي، والوجوب الغيري، والإمكان، والامتناع، هذا التقسيم الذي يمكن عدّه تطوراً نوعياً لمفهومي (الوجود بالقوة)، و(الوجود بالفعل) في الفلسفة اليونانية. ومنها أيضاً قائمة إبداعات صدر الدين الشيرازي التي أوردناها في صفحات سابقة من هذا البحث.

إنها إذاً توسيعات فكرية، يقوم العقل خلالها بصياغة معنى عام للوجود، ينتزعه من الطبيعة الماثلة أمامه بكل تنويعاتها المدهشة، وبكل ما تحمله من نسق منظم ودقيق، والتي هي انعكاس وتمثُّل ومصاحبة لا مفر منها لنشاط الإنسان الدؤوب، وهي أيضا توسيعات فكرية تحيل إلى السؤال التالي الذي يلحق مبحث الوجود، السؤال الذي يطرح مسألة العلاقة بين الوجود والمعرفة على بساط البحث الفلسفي، وهو موضوع حديث طُرح ونُوقش في ضوء ثنائية الذات والموضوع في الفلسفة الأوربية الحديثة، في حين بقيت تلك العلاقة، في الفلسفة الإسلامية، داخلة ضمن مسألة الوجود كونها جزءاً منها، ونوقشت داخل تلك المسألة بعنوان العلاقة بين الوجود والماهية.

والحقيقة أنه يمكن عرض مسألة العلاقة بين الوجود والمعرفة إشكاليةً فلسفيةً مستقلةً في الفلسفة الإسلامية خلال إيضاح تجلياتها في مبحث الوجود والماهية.

كيف يمكن أن نضع مواجهات عملية بين المعرفة والوجود؟، هل يمكن القول إن كل ما نعرفه هو على نحو ضروري موجود؟، وإن كل ما لا نعرفه هو حتماً غير موجود؟، أليس بالإمكان التشكيك في أدوات المعرفة الإنسانية والتشكيك من ثم في الوجود ذاته؟.

إن تشابك تلك الأسئلة الحاملة لزوج (المعرفة، الوجود) ـ منذ الفلسفة اليونانية القديمة، بدءاً بالسفسطائيين الذين انحرفت عندهم هذه الإشكالية، وعرفوا كيف يوظفونها في زعزعة إمكانية العلم، ووصولاً إلى أفلاطون الذي اتخذ الجدل عنده سمة تلطيف الهوة بين المعرفة والوجود، هو ما دعا أرسطو، في محاولة منه هي الأولى من نوعها في تاريخ التفكير البشري، لأن يجلس طويلاً كي يخرج (المنطق) الذي صح أن يكون وفق تعبير ابن سينا في مقدمته لكتاب النجاة (الآلة العاصمة للذهن من الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبيله).[1]، والذي أُرخت باسمه لحظة ميلاد هذا العلم مهما بلغت مراحل تطوره اللاحقة كما أشار روبير بلانشي في قوله:(...إذا لم يعد من الممكن اليوم القول، مثلما قال كانط، إن المنطق ينتهي عند أرسطو، فعلى الأقل ينبغي الأخذ بالنصف الآخر من قوله والتأكيد أن المنطق قد بدأ معه حقاً).[2].

ليس مبحثنا الآن هو تفصيلات المنطق وفروعه المختلفة، إن ما يهمنا هو فقط ذلك الطرح الجديد الذي قدمه كتاب (المقولات) للحدّ، والأوجه التي تقال عن الوجود.

تكمن أهمية كتاب المقولات في كونه الكتاب الأول في سلسلة (الأورغانون)[3]، الذي مهد للفرق المهم بين كل من (التصور والتصديق)، هذا الفرق الذي جعل كل الأشياء تنحاز إيجاباً أو سلباً إلى (إدراك أو إلى حكم ذهني أو خارجي، موضوع أو محمول، فكر أو واقع، كلي أو جزئي، حقيقي أو ظاهر، مفهوم أو ما صدقه.

إنه الانحياز الذي سيقود الفيلسوف بعد ذلك إلى تحديد موقفه من أهم قضايا نظرية الوجود والمتمثلة في العلاقة بين الوجود والماهية، هذه العلاقة التي خلالها ستتضح لمن ستكون الأسبقية أو (الأصالة) بالمصطلح الفلسفي الشائع، أهي للوجود؟ أم للماهية؟.

---

(1)انظر:ابن سينا، الحسين أبو علي:كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له د.ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى،عام 1985م.

(2)بلانشي، روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،عام 1980 م، ص 24.

(3)انظر:كلمة مقولات ((Categories)) في:ENCYCLOBEDYA BRITANICA, 2001, (نسخة مطبوعة على قرص إلكتروني مضغوط).

التماهي الملحوظ في كتاب المقولات بين المنطق والميتافيزيقيا كان قد تنبه إليه منذ البداية فلاسفة الإسلام، وخاصة ابن سينا، إذ عدّ (تصور المقولات من غير مواضيع المنطق، بل هو أقرب إلى الميتافيزيقيا)[1].

واقتراب مواضيع كتاب المقولات من الميتافيزيقيا، وصفه الحسن بن السوار في تعليقه على الكتاب بأنه يركز على (الأسماء والحلي التي أوقعت أولاً على الأمور، وصيرت سمات وعلامات تدل عليها دلالة مجملة.)[2]، أو كما يقول في موضع آخر:(الألفاظ الدالة على الأمور الموجودة)[3].

وسنعرج على كتاب المقولات لإيضاح هذا الموضوع، يبدأ أرسطو كتابه بطرح تمهيد مبدئي يعطينا لوحة عامة للمقولات، جهد خلالها أرسطو من أجل تخليص ما يلحق الألفاظ المفردة من التباسات الترادف والاشتراك والمجاز...، وتعيين المتواطئة والمشككة، فيخلص، بعد تصنيف الألفاظ الكلية الخمسة، الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام، إلى(المقولات العشر) التي هي أعم المحمولات والأجناس العليا التي يمكن إسنادها إلى الموجود وهي:(الجوهر، والعرض والكم، والنسبة، والمكان والزمان، والوضع والحال، والفعل والانفعال)[4].

من هنا يمكن شد الخيط الذي سيفضي بنا إلى هذا التماهي الفكري الشفاف بين مواضيع المقولات العشر والالتماسات الفكرية أو النسيج الفكري الضمني للعلاقة بين الوجود والماهية في (نظرية الوجود) عند مؤسسها النظري الأول أرسطوطاليس، لنتعرف بعد ذلك كيف استطاع الفلاسفة المسلمون تبيان هذا النسيج وإبداع نظريات جديدة منه.

فإذا كان الجوهر، لأهميته في المنطق، يصير في نظر أرسطو أوْلى بالتحقيق والتقديم والتفضيل، فذلك لأنه (الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما)[5]، أي إنه لا يحمل على شيء،

---

(1)انظر:د.جعفر آل ياسين، المنطق السينوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى عام 1983م، ص14.

(2)أرسطوطاليس:منطق أرسطو/الجزء الأول، تحقيق وتقديم د.عبد الرحمن بدوي، الناشر (وكالة المطبوعات، الكويت ـ دار القلم، بيروت.لبنان) الطبعة الأولى عام1980م، ص 77.

(3)المصدر السابق، ص 78.

(4)المصدر السابق ص 33 وما يليها.

(5)المصدر نفسه، ص 36.

فهو مستقل قائم بنفسه، ومن هنا يأتي تميّزه من باقي المقولات التسع التي هي أعراض لذلك الجوهر، وهذا ما نفهمه من قوله:(وكل ما سواها فإما أن يكون على مواضيع، أي يقال على الجوهر الأول، وإما أن يكون في مواضيع، أي يقال فيها)[1]، ويضرب أمثلة لذلك (مثال ذلك أن الحي يحمل على الإنسان...، أيضاً إن اللون في الجسم)[2]، فالعرض إذاً هو ما يكون في موضوع وكان الموضوع مستغنياً عنه، كاللون والوزن والطعم للتفاحة، من هنا يأتي التقسيم الأول للموجود من حيث هو موجود، فهو إذاً إما (جوهر) وإما (عرض)، وهو ما نجد له تأكيداً عند ابن سينا في المقالة الأولى من الإلهيات في بيان أقسام الموجود، حيث يقول:(...وهو ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض)[3]، فإذا كان اللون أو الوزن أو الطعم عرضة للزوال من دون أن يعني ذلك ذهاب معنى التفاحة عرفنا أن الجوهر هو الثابت، وأن العرض هو المتغير، ومن ذلك نستنتج التقسيم الثاني المهم للموجود من حيث هو موجود، فهو إذاً إما (ثابت) وإما (متغير)، وهذا سيفضي بنا إلى التقسيم التالي للموجود من حيث هو موجود، فالثابت سيكون هو المقابل (للكلي)، والمتغير سيكون هو المقابل (للجزئي).

المواضيع الأساسية لنظرية الوجود:

إذاً ما أهم المسائل التي تتصل بنظرية الوجود، كما تشكلت في فلسفة أرسطو؟، وكيف تطورت على أيدي فلاسفة الإسلام؟، ابتداءً من الكندي الذي أخذت الفلسفة الإسلامية عنده نقاط انطلاقها، ومروراً بالفارابي الذي أحسن توظيف (أثولوجيا أرسطوطاليس[4]) المنحولة في محاولته حل أهم معضلات الفلسفة الإسلامية المتمثلة في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة[5]، وهو التوظيف الذي كان له صداه في المنظومة السينوية، وعلى طول الخط المؤدي إلى فيلسوفنا صدر الدين الشيرازي الذي

---

(1)المصدر نفسه، ص 37.

(2)المصدر نفسه، ص 37.

(3)ابن سينا، كتاب النجاة، مصدر سابق، ص 236.

(4)أثولوجيا أرسطوطاليس، أو كتاب الربوبية لأرسطو:هو الكتاب الذي نسبه فلاسفة العرب في العصر الوسيط خطأً إلى أرسطو بعد أن ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي (220 هـ /835 م) والذي بينت الدراسات بعد ذلك أنه في الواقع مستمد من التساعيتين الرابعة والسادسة من (تاسوعات) أفلوطين. انظر:حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، الطبعة السابعة عام 1991م، دار الفارابي – بيروت ص 490-491.

(5)المصدر السابق، ص 490.

تُبيّن لنا كتاباته أنـه وقـع أيـضاً في هـذا الخطـأ التـاريخي[1]، وقـد اكتملـت عنـد هـذا الأخـير الاجتهادات الفكرية السابقة عليه، وتحول عنده التردد الفكري الذي عايشه ابـن سـينا، فـيما يتعلق بعلاقة الوجود بالماهية، إلى نصر معـزز بأدلـة قويـة تـدعم أصـالة الوجـود واعتباريـة الماهية.

يتطلب منا الأمر العودة إلى مقولة الجوهر، بعد أن عرفنا أهميتها وأوليتهـا في كتـاب المقولات، لنبحث كيف جرى توظيفها في مقالات ما بعد الطبيعة.

يقول أرسطو في مفتتح مقالة اللام:(إن النظر إنما هو في الجوهر، وذلـك لأن المطلـوب هي علل الجوهر ومبادئه)[2]. هكذا تنعكس المفاهيم المستقاة من أولويـة مقولـة (الجـوهر) في كتاب المقولات، بعدّها المقابل للثابت غير القابل للتغير، فهو الذي له البقـاء لا الـزوال، مـا يعطيه أولوية النظر والتفكر والبحث، كما شرح ذلك الاسكندر[3] (...وكـان أن تبـين في المقالـة المتقدمة أن الجوهر هو الموجود على الحقيقـة، وهـو علـة سـائر العلـل الباقيـة، شرع في أول هذه المقالة يطلب أوائل الموجود الذي هو الجوهر...)[4].

تمخض عن مبحث المبادئ والعلل الأولى للأشياء، أو دراسة الوجود بما هـو موجـود،[5] تعيين العلل الأربع التي تعود إليها كل الأشياء، كما جاء في كتاب (السماع الطبيعي)، وأعقبهـا في (ما بعد الطبيعة)، وهي:العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية، ثـم دمج العلل الثلاث، الصورية، والفاعلة، والغائية، في مفهوم (الصورة) المرادف لمفهوم (الفعل)، أو العلة المادية، التي سيطلق عليها مفهوم (الهيولى) التي ستكون المرادف لمفهوم (القوة).

---

(1)مع أن صدر الدين الشيرازي كان قد قرأ أثولوجيا أرسطو إلا أنه أحس أنه مخالف لمذهب أرسطو العام، وهذا واضح مـن اعتراضه عليه بقوله:(فإن قلت:قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب، قلت:الحق أحق بالاتباع..... وإلا فكتابـه المعروف بأثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقلية)، الأسفار الأربعة الجـزء الثـاني/الـسفر الأول، ص 55.

(2) ابن رشد/تفسير ما بعد الطبيعة، ص1406.

(4) الاسكندر الأفروديسي، أحـد تلاميـذ أرسـطو وشراحـه المـشهورين (اشـتهر نحـو 205 ب.م):المـصدر:الموسـوعة الفلـسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى،عام 1988م، ص1279.

(4)ابن رشد/ تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1406.

(5)انظر:ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، ص 338.، وبهذا الصدد يفسر ابن رشد ذلك بقوله:(وما كـان مـشتركاً لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحـق الموجـود بمـا هـو موجـود بذاتـه، فـالنظر فيـه للنـاظر في الموجـود بـإطلاق وهـو الفيلسوف).انظر كذلك:يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سابق، ص 168.

هكذا نجد أن (دراسة الوجود بما هو موجود)، كما أرساها أرسطو، هي الصياغة التعريفية لموضوع نظرية الوجود التي ستنال موافقة معظم الفلاسفة المسلمين، إلى صدر الدين الشيرازي الذي يجمل كلامه في موضوع هذا العلم بقوله:(وبالجملة:هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية...)[1]، ويقول ابن سينا في عيون الحكمة:(...والفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك).[2].

يتبين لنا إذاً أن النظر في أحوال الموجود المطلق، وأقسامه الأولية، ولواحقه، ومباديه، وأعراضه الذاتية هو الموضوع الأساسي لنظرية الوجود، فهو علم يهتم أساساً بمعرفة علل الأشياء ومبادئها الأولى، ولقد درج على تسميته الفلسفة الأولى، أو العلم الإلهي، أو العلم الكلي[3].

ومن المحاور الرئيسة التي تستند إليها نظرية الوجود أيضاً الفحص في المبادئ والمفاهيم العامة التي تسوغ العلم، ويبنى على أساسها البرهان، (وهي الأسس الكبرى للمعرفة اليقينية)[4]، والتي لا تحتاج إلى برهان، لبداهتها ووضوحها، وهي على نحو ضروري أساس كل علم، مثل قوانين الفكر الثلاثة (قانون التناقض، وقانون الذاتية، وقانون الثالث المرفوع)[5]. ويصف الشيرازي وجود تلك المبادئ بأنها (...معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساماً أولياً فطرياً، فمتى قصد إظهار هذه المعاني بالكلام، فيكون ذلك تنبيهاً للذهن، وإخطاراً بالبال، وتعييناً

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج1، ص 53.

(2)انظر:ابن سينا، عيون الحكمة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، الطبعة الثانية عام1980 م.

(3)انظر:د.ماجد فخري، أرسطوطاليس، ص 75.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)بهذا الصدد يقول الفارابي:(العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا بأن الكل أعظم من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدمات، وهذه هي التي منها نبتدئ فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة لا بصنع إنسان)، المصدر:الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق د.فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية عام1993م، ص 50-51.

انظر كذلك:د.محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة،عام1994 م دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص 170.

لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها)[1]، وتشكل هذه المبادئ الأسس الأولية للمعرفة التصديقية.

كما يفحص علم الوجود على الجواهر وتقسيماتها، سواء كانت الجواهر الحسية بقسميها القابل للكون والفساد (الأجسام الطبيعية)، أم القسم الأزلي غير القابل للكون والفساد، والقابل للحركة المكانية فقط (الأجرام السماوية)، والجواهر المفارقة للحس التي لا تلحق بها الحركة، كالعقول المفارقة، والنفس الناطقة، والله. وتأتي أهمية فحص الجواهر في نظرية الوجود بعدّها أول الموجودات، كما يؤكد ذلك ابن سينا:(فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ثم الأعراض..)[2].

اختلاف موضوع نظرية الوجود عن مواضيع العلوم الأخرى:

يقول صدر الدين الشيرازي موضحاً الفرق بين هذا العلم والعلوم الأخرى:(...وإن للأشياء التعليمية أوصافاً وخواص، يُبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى، وللأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتية يُبحث عنها في الطبيعيات بأقسامها، كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يُبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول، من حيث إنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود.)[3]، وقال ابن سينا موضحا ذلك أيضاً:(نريد أن نحصر جوامع العلم الإلهي، فنقول:إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات، فإنما يبحث عن حال بعض الموجودات، وكذلك سائر العلوم الجزئية، وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه ومباديه)[4].

كما يتميز موضوع نظرية الوجود في كونه ليس للمنفعة كالعلوم الجزئية الأخرى، بل من أجل المعرفة الكلية الشاملة.

---

(1)انظر:صدر الدين الشيرازي الأسفار الأربعة، الجزء الأول من السفر الأول، مصدر سابق، ص 54.

(2)ابن سينا، كتاب النجاة، مصدر سابق، 244.

(3)صدر الدين الشيرازي، الجزء الأول من السفر الأول، ص51- 52.

(4)ابن سينا، النجاة، المقالة الأولى من الإلهيات، ص 235.

هدف نظرية الوجود وغايتها:

هدف نظرية الوجود (معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه، والحكم بوجودها، تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد)[1]، وغايتها (.. انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه..)[2]. وهو أهم أهداف الفلسفة وغاياتها على مدار تاريخها الطويل كونها تمثل السعي الدائم لمعرفة الحقيقة، هكذا تعهدت منذ بداياتها الأولى بهذه المهمة السامية والصعبة، حين انطلقت رد فعل قوياً على النزعة السفسطائية التي شككت في قدرة العقل على معرفة الحقيقة.

منهج نظرية الوجود:

يعتمد النهج الذي اختطته نظرية الوجود في المشهد الفلسفي المشائي، سواء عند المعلم الأول، أم مؤيديه من الفلاسفة المسلمين ذوي الاتجاه المشائي، على مسلك الاستدلال التحليلي، نهجاً يقوم أساساً كما أشار صدر الدين الشيرازي على التحقق بـ (البراهين) في مواجهة (الظن والتقليد)، والذي كان قفزة نوعية قيِّمة للفكر البشري نحو استبيان الحقيقة وإظهارها والابتعاد بها عن طريق الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً، كما كان أيضاً بمنزلة المقابل الجديد في مواجهة المنهج الأفلاطوني الذي تطور عند بعض الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة المسلمين كالسهروردي وابن عربي، حتى صار اعتمادهم على الذوق والمكاشفة هو الطريق السليم للمعرفة[3].

وإذا كان كل من المنهجين، المشائي الاستدلالي، والأفلاطوني الإشراقي قد سيطرا على مناهج البحث، فإنّ ما طرحه صدر الدين الشيرازي في هذا المضمار سيكون بمنزلة الثورة المنهجية الجديدة التي ستأخذ على عاتقها الجمع بين الاتجاهين المتنافرين في محاولة تكاملية توفيقية، يمكن أن ينظر إليها شبيهة للثورة الكوبرنيقية الكانتية التي قربت إلى حد بعيد بين اتجاهين للمعرفة، كانا متعارضين ومتنافرين، الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي[4].

---

(1)صدر الدين الشيرازي، الأسفار / ج1، ص 47.

(2)المصدر السابق، ص 48.

(3)انظر:هاني، إدريس، (ما بعد الرشدية) (ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، ص 54.

(4) انظر:د. إبراهيم، زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، الطبعة الثانية،عام 1972 م، دار مصر للطباعة، ص 22.

والشيرازي في محاولته الدمج والممازجة بين مسلك المشائين والإشراقيين[1]، قد فتح أنظار الفلسفة على رؤية إيجابية للعالم يستند بناؤها على نسق فلسفي منسجم، سيسفر عن عدة نتائج فلسفية هامة، في مقدمتها أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي نتائج تعزى إلى طريقته التوليفية التي يدعو إليها بقوله:(...فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليّين من العرفاء.)[2].

تلك إذاً هي أهم المواضيع والأهداف والغايات والمناهج التي تدور وتستند إليها نظرية الوجود، وسيكون لنا تعريجات عديدة عليها في الفصول اللاحقة من هذا البحث خلال تطرقنا إلى هذه المسائل في معرض تحليلنا للعلاقات المتضمنة في ما بينها، وخاصة في سير تطورها عند الفلاسفة المسلمين، إلى أن وصلت إلى صدر الدين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري، لنرى كيف تحول شكلها النهائي عنده.

---

(1) ينتقد الشيرازي طريقة المشائين بالقول:(...لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها) (الشيرازي، الأسفار/ج1، ص 299). كما ينتقد طريقة أهل الصوفية بالقول:(...لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكمية) انظر:محمد رضا المظفر، مقدمة الأسفار الأربعة للشيرازي/ج1، ص 12).

(2)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 474.

الفصل الأول

أصالة الماهية عند الفلاسفة السابقين

تمهيد

يهمنا بدايةً، قبل الخوض في نظرية أصالة الماهية عند الفلاسفة السابقين، أن نضع علامات توضيحية لمصطلح (الماهية)، كما درج على تعريفها في السياق الفلسفي، ليسهل علينا إذ ذاك الفهم الضروري الذي سيبيح لنا معرفة كيف جرى عدّها لدى العديد من الفلاسفة ذات أولوية تمكنها من أخذ صفة الأصالة، وإن كان الحال يفرض علينا أيضا الوقوف على المعنى الفلسفي من لفظة الأصالة نفسها.

وفي صدد التعريف بالماهية، يجدر التنويه بالشوط الطويل الذي قطعه الفلاسفة المسلمون في تخليص معنى الماهية من معنى الجوهر، وإن بدا اللفظان في معنى واحد عند أرسطو[1]، حيث يمكن القول بحسب المفهوم الفلسفي الإسلامي:إن لكل جوهر ماهية، ولكن ليس كل ماهية هي جوهر، بناءً على أن الشيء إما جوهر وإما عرض، فإن ما قوَّم العرض هو أيضاً ماهية، وهكذا يخرج معنى الماهية عن معنى الجوهرية كما كان سائداً عند اليونان.

وقد جرى للفلاسفة المسلمين إثر هذا التمييز التوسع بمفهوم كلمة الماهية، وذكر أحكامها[2]، والتفرقة بينها وبين الوجود، على نحو يختلف عن تلك التي كانت متداولة في الصرح الفلسفي اليوناني القديم، إذ إن كل ما يمكن استقصاؤه من كتابات الفلاسفة اليونانيين لمفهوم الماهية أنها جاءت مرادفاً للجوهر الذي يدل على معنى حقيقة الشيء.

---

(1)باطلاعنا على فهرست كلمة الماهية في مقالات ما بعد الطبيعة لأرسطو لاحظنا أنها لم ترد بلفظة(الماهية)، وإنما جاءت مركبة من لفظتي (ما) و(هو) اللتين تفيدان الماهية، كما شرحها الشارح الأكبر لأرسطو ابن رشد، وقد وردت في ثلاثة مواقع متفرقة من المقالات كالتالي:

(إن (ما هو) بنوع واحد يدل على الجوهر وعلى هذا الشيء، وبنوع آخر على كل واحد من المقولات) ص789.

- (علم كل واحد من الأشياء هو هذا، أن نعلم ما الشيء بالآنية) ص 822.

- ما هو بالآنية هو جوهر وكلمته هي الحد (.، ص 1025. (أرسطو/ما بعد الطبيعة، شرح ابن رشد.)

(2)انظر:الرفاعي، عبد الجبار، دروس في الفلسفة الإسلامية، باب (في الماهية وأحكامها)، ص317-325.

ينقل لنا الجرجاني في كتابه (التعريفات) تعريفاً واسعاً للماهية بقوله:(الماهية عند المنطقيين ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل (هي منسوبة) إلى (ما)، والأصل (المائية)، قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما)، والأظهر أنها نسبة إلى (ما هو) جعلت الكلمات ككلمة واحدة وتطلق الماهية غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو؟ يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه من الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم له يسمى ذاتاً, ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهراً)[1].

ثم يسوق لنا ثلاثة تقسيمات للماهية هي:

- الماهية النوعية:وهي التي تكون في أفرادها على السوية، فإنها تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر كالإنسان، فإنه يقتضي في زيد ما يقتضي في عمرو بخلاف الماهية الجنسية.

- الماهية الجنسية:هي التي تكون في أفرادها على السوية، فإن الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق ولا يقتضيه في غير ذلك.

- والماهية الاعتبارية:هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أن الكمية ما به يجاب عن سؤال، بكم[2].

ويصنف التهانوي الماهية بقوله:(..إن كان لها ثبوت وتحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل تسمى ماهية حقيقية، أي ثابتة في نفس الأمر، وإن لم تكن كذلك تسمّى ماهية اعتبارية أي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط)[3].

ونجد الفارابي يعدّ الماهية هي (الأسبق إلى المعارف أولاً، وبها تتميز الأنواع عندنا، بعضها بعض، والماهية التي هي صيغة فينبغي أن تؤخذ على ما عند إنسان من الجهة التي صح بها

---

(1)انظر:الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات،تحقيق عبد المنعم الحفني،دار الرشاد،القاهرة، من دون تاريخ،ص223-224.

(2) الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 224.

(3)انظر:التهانوي، محمد علي بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية(المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون) /ج5، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، بدون تاريخ طبعة، ص13-14.

عنده أنها ماهيته. وبالجملة، فإنما يسمى (الماهية) كل ما للشيء، صح أن يجاب به في جواب (ما هو هذا الشيء)، أو في جواب المسؤول عنه بعلامة ما أخرى - فإن كل مسؤول عنه (ما هو) فهو معلوم بعلامةٍ ليست هي ذاته ولا ماهيته المطلوبة فيه بحرف (ما)، فقد يجاب عنه بجنسه، وقد يجاب عنه بفصله أو بمادته أو بصورته، وقد يجاب عنه بحده، وكل واحدٍ منها فهو ماهيته المنقسمة، وما له ماهية ما خارج النفس، وإن كان عاماً، فإنه يقال بالتقديم والتأخير على ترتيب)[1].

ونجد عند صدر الدين الشيرازي تعريفاً مماثلاً للماهية بقوله :(إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية، والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلا مفهوماً كلياً، ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة)[2].

نستنتج من تلك التعريفات للماهية أنها في مجملها تقرر حقيقة الشيء، وهذا ما نجد تأكيده عند التهانوي في كشافه بالقول:(..واعلم أن الماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف، والحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية، مع عدّ الوجود الخارجي كلية كانت أو جزئية، والجزئية تسمى هوية، وأما إطلاقهما على الحقيقة كلية كانت أو جزئية على سبيل الترادف، كما مر فبناءً على تفسيرها بما به الشيء هو هو)[3]، وذلك يعني أن الماهية هي أصل الشيء وجوهره وأساسه، وما به قوامه وما يقوم عليه وجوده[4]، إن هذه العلاقة الدقيقة بين الجوهر والماهية من جهة، والوجود من جهة أخرى، جعلت عملية التفرقة بين الماهية والوجود تبدو أمراً صعباً، ما حدا بأرسطو أن يجعل الماهية الوجه الآخر للوجود[5]، لكن الفلاسفة المسلمين التفتوا إلى فارق حاسم بين الماهية والوجود، من خلال تخليصهم لمعنى الماهية من معنى الجوهر، حيث يمكن القول خلافاً للمعلم الأول:إن ثمة اختلافاً بين الماهية والوجود، كما يؤكد ذلك ابن سينا:

---

(1)الدكتور جعفر آل ياسين،الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1985م.ص501- 502.

(2)صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، /ج2، ص 5-6.

(3)انظر:التهانوي، محمد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، /ج5، ص1314.

(4)انظر:د.حسن حنفي، التراث والتجديد، (1) موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، الطبعة الأولى،عام 1988م – دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان – المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر لبنان. المغرب، ص 427.

(5)انظر:الجابري، محمد عابد، السينوية، ضمن (الموسوعة الفلسفية العربية)، المجلد الثاني(المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، القسم الأول، رئيس التحرير د.معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى،عام 1988م، ص 777.

(ماهية الشيء ليست وجوده، وكون الشيء معقول الماهية بالقياس إلى غيره ليس كونه موجوداً بالقياس إلى غيره)[1].

ولتوضيح أن هناك فرقاً بين الماهية والوجود نقول:إن العقل عندما يلاحظ أي موجود ممكن كالكتاب أو الكرسي فإنه ينتزع مفهوما خاصاً فقط بهذا الموجود الممكن مختصاً به من دون غيره وهو (الماهية) التي تأتي مرادفاً لصورة الشيء ووجوده الخاص في ذهننا، ما يعطيها طابع المفهوم الذهني، كما ينتزع العقل في الوقت نفسه من هذا الموجود الممكن مفهوماً مشتركاً يشترك فيه هذا الموجود مع بقية الموجودات، وهو (الوجود)، فالوجود بهذا المعنى هو ما به الاشتراك، على خلاف الماهية التي هي ما به الاختصاص. وهذا أحد أهم الفروق بين الماهية والوجود، والماهية كونها صورة الشيء ووجوده في ذهننا تختلف عن الواقع الموضوعي لتلك الصورة، لأنها لا تملك الخصائص التي يتميز بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء، ولا تتوافر فيها ما في ذلك الواقع من ألوان الفعالية والنشاط، والفارق بين الفكرة والواقع هو في اللغة الفلسفية الفارق بين الماهية والوجود، وعلى ذلك فإن العقل ينظر إلى الممكنات بحيثيتين، الأولى حيثية يختص بها الممكن من دون سواه وهي (الماهية)، وحيثية ثانية يشترك فيها الممكن مع غيره وهي (الوجود)[2].

والمقصود بمصطلح (الأصالة) في الفهم الفلسفي العام هو (الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وتحديداً، وفي مقابل الأصيل هناك الاعتباري، فالاعتبار يقابل الأصالة، وهو ما لا تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وتحديداً)[3].

إذاً هناك مفهومان متقابلان، هما مفهوم (الأصالة)، ومفهوم (الاعتبار)، فالأصالة مفهوم مرادف للواقعية، أي الحقيقة العينية الخارجية المترتبة عليها الآثار الخارجية، في مقابل الاعتبار الذي هو مرادف لما هو ذهني فقط مجرد من الفاعلية والنشاط.

وإذا كان الأمر كذلك فإن من أوليات الأسئلة المهمة في نظرية الوجود هذا السؤال المهم والحاسم، والذي ستحدد إجابة الفيلسوف عنه رؤيته للعالم، إن كانت واقعية أو مثالية، وذلك

---

(1)ابن سينا، الحسين أبي علي:التعليقات، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،عام 1973م، ص 70.

(2)انظر:الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت. من دون تاريخ طبعة، ص 144.

(3)انظر:الرفاعي، عبد الجبار، دروس في الفلسفة الإسلامية (شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة)، ص 171.

السؤال هو:ما الذي يملأ الواقع الخارجي ويكون هو الحقيقة العينية وتترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وتحديداً؟، أي من الذي تكون له الأصالة؟.

وإذا كان الشيء ينظر إليه من حيثيتين، كما أسلفنا، هما الوجود والماهية، لمن تكون الأصالة إذاً، أهي للوجود أم للماهية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال فرضت أربعة حلول:

الأول ـ الوجود والماهية اعتباريان.

الثاني ـ الوجود والماهية أصيلان.

الثالث ـ الماهية أصيلة والوجود اعتباري.

الرابع ـ الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

الافتراض الأول ـ يرفض أساساً أن تكون هناك حقيقة تملأ الواقع الخارجي ما دام الوجود والماهية كلاهما أمر اعتباري. وهذا هو النداء الذي قدمه التيار السفسطائي القديم المنادي برفض الواقع، والذي تجهزت الفلسفة عبر تاريخها الطويل للرد عليه ودحضه.

الافتراض الثاني ـ يجيز لكل من الوجود والماهية الأصالة، ما يعطي مسوغاًَ لأن يصبح كل شيء ذا حقيقة مزدوجة من ماهية ووجود يملأ الواقع الخارجي، وتترتب عليه الآثار الخارجية، ويبدو بداهة أن هذا القول غير صحيح، لأن الشيء في الخارج له حقيقة واحدة تترتب عليها الآثار.

في مقابل الفرضين السابقين، سيتجه بحثنا إلى الفرضين الباقيين، ونعني بهما الثالث والرابع، سيكون لنا توقف مع الفرض الثالث القائل بأصالة الماهية، في الفصل الأول من هذا البحث, بتقصي أوجه المسألة كما طرحت في الفلسفة اليونانية، وهو مدار المبحث الأول، ثم سنتتبع في المبحث الثاني مجرى هذه المسألة عند الفلاسفة الإسلاميين السابقين لصدر الدين الشيرازي، سواء الذين تفترض فلسفتهم أصالة الماهية، أم الذين ترددت عندهم هذه المسألة بين أصالة الماهية وأصالة الوجود، وفي المبحث الثالث سيكون لنا لقاء بالنتائج الفكرية المترتبة على القول بأصالة الماهية.

والحقيقة أننا سنعد عموم الفلاسفة السابقين للشيرازي من أصحاب أصالة الماهية في الممكنات[1]، ونرى أن ملا صدرا هو الوحيد الذي أسس أصالة الوجود نظريةً فلسفية، وذلك للسبب الذي ذكرناه في المقدمة، والمبني على الفرق بين من تبدو المسألة تحصيلاً غير مباشر من بعض جوانب فلسفته، وبين من يؤسس بوعي كامل وقصد معرفي مجمل فلسفته على أساس الأصالة الوجودية، لأن هذا الأخير، والمتمثل بملا صدرا، قد بنى مجمل فلسفته على هذا الأساس، فجاءت كل نتائج بنائه الفلسفي منسجمة مع الأصالة الوجودية، سواء ما يتعلق بتصوره لعملية الخلق أو الحركة، أو النفس، أم لنظرية المعرفة (التصور والتصديق)، هذا هو الفارق الفلسفي النوعي بينه وبين سابقيه.

إذاً الفرض الأخير القائل بأصالة الوجود، والذي شهد توسعاً وحركية في المفاهيم على يد صدر الدين الشيرازي، وهو موضوع الرسالة، سنخصص له الفصول الثاني والثالث والرابع.

(1) بهذا الصدد ننقل عن د. سالم مرشان في دراسته القيمة عن الجانب الإلهي عند ابن سينا قوله:) علاقة الماهية بالوجود عند مفكري المسلمين يمكن حصرها في ثلاثة آراء باختصار، أولها أن الوجود هو الماهية نفسها في الواجب والممكن على السواء، وهذا الرأي هو لبعض علماء الكلام كأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسن البصري المعتزلي، غير أن أصحاب هذا الرأي يرون ـ أنه وإن كان الوجود ماهية الشيء نفسها ـ إلا أنه في الواجب غيره في الممكن، وليس الوجود إلا من قبيل الألفاظ المشتركة، ثانيها أن الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن جميعاً وهو زائد عليهما، ويعزى هذا الرأي إلى كثير من علماء المعتزلة، ثالثها... لا ماهية لله عز وجل بل هو الوجود المجرد شرط سلب العدم عنه، ووجود غير مشترك فيه، أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها.((المصدر:د. مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 62-63).

المبحث الأول ـ أصالة الماهية في الفلسفة اليونانية:

إذا كـان معظـم المـؤرخين للفلـسفة والدارسـين لهـا يعـدّون أفلاطـون الإمـام الأول للمذهب المثالي، والمنظر الأساسي له[1]، وإذا كـان المـذهب المثـالي يـذهب إلى إنكـار الوجـود الحقيقي للواقع المادي[2]، فإنه يمكن استناداً إلى ذلك عدّ مجمـل فلـسفة الفيلـسوف اليونـاني أفلاطون تعبـيراً واضـحاً وصريحـاً لفلـسفة الماهيـة في أنقـى صـورها، إذ إن مـا جـاء بـه هـذا الفيلسوف يقف على الخط نفسه تماماً مع ما تؤدي إليه أصالة الماهية مـن أن الآثـار المترتبـة بالخارج مردها أساساً وأولاً إلى الماهيات، ما دامت الماهيـات عنـد أفلاطـون ترتفـع إلى مقـام الوجود الفعلي الحقيقي المطلق، وما عداها (العالم المحسوس) ليس سوى ظلال لها.

ولعلنا مـن خـلال تتبـع الخـيط الفكـري الـذي أفـضى بـأفلاطون إلى تزويـده المـشهد الفلسفي بنظرية المثل الشهيرة، سنعرف الخلفية الفلـسفية التـي شـكلت عنـده هـذا الفهـم المثالي للعالم، وهو الفهم الذي أصبح، بعد ذلك هدفاً لنقد أرسطو.

المدرسة الأيونية:

لـيس لـدى فلاسـفة المدرسـة الأيونيـة تلـك التوسـعات الفكريـة النظريـة التـي سنشهدها عند أفلاطون وأرسطو، إنما تأتي أهمية المدرسة، إضافة إلى تحويلهـا الفكـر مـن مرحلة الأسطورة إلى مرحلة البحث العقلي، كما أشار إلى ذلـك نيتـشه، في كونهـا طرحـت أول مرة فكرة أن الكل هو واحد[3]، تلك الفكرة المهمة التي نسجت على منوالها الفلسفة اللاحقة، وإن اختلفت ماهية هذا الواحـد مـن فلـسفة إلى أخـرى، وهكـذا فإننـا لم نعـثر على تفصيلات كتابيـة تمنحنـا الدقـة العلميـة الكافيـة للحكـم عـلى مـسألة العلاقـة بـين الوجود والماهية في فلسفتهم، فهي كما يقول ولتر سـتيس :(لم تـصل إلينـا إلا عـلى شـكل

---

(1)انظر:سالم حميش، المثالية، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني(المـدارس والمـذاهب والاتجاهـات والتيـارات)، القسم الثاني، رئيس التحرير د.معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى،عام 1988م، ص 1211.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي، ص 46، وبهذا الصدد يقول هيراقليطس بالإصغاء، لا إلى نفسي، بل إلى اللوغوس، من الحكمة الاعتراف بأن الكل هو واحد)، ص 105.

شذرات، وإن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة)[1]، ومع ذلك نستطيع القول:إن الفلاسفة الأيونيين الذين اتفق على نعتهم بالماديين[2]،لاتفاقهم على تفسير المبدأ الأول للعالم بأحد عناصر الطبيعة، سواء كان هذا المبدأ هو (الماء)، كما جاء عند طاليس(524- 624ق.م)، أم (المادة غير المتعينة) عند انكسماندريس (547-610ق.م)، أم(الهواء) عند انكسمانس(-588524ق.م), لم تكن لديهم عناية بمبحث المعرفة وطبيعتها، ولذلك تعذر التمييز عندهم بين ما هو ذهني (ماهية) وما هو موضوعي(وجود)، حيث كان تركيزهم منصباً على مبادئ الأشياء المادية[3] التي يستخرجون منها كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضي (اجتماع وانفصال أو، تكاثف وتخلخل)[4]، ما يعطينا مسوغاً لأن نوافق ولتر ستيس على رأيه في أن تلك المذاهب الفكرية كانت فجة، نظراً إلى أنه لا يمكن أن تتبين فيها بذور التفكير الفلسفي إلا في عتامة.[5]

المدرسة الإيلية:

مع المدرسة الإيلية خطت الفلسفة خطوة جديدة مهمة، سيكون لها الوقع المؤثر في الفلاسفة اللاحقين، وهذا مرده إلى أن الفلسفة شهدت مع هذه المدرسة تفتح بوادر الطابع الماهوي لأصل الأشياء، والذي كان للفيثاغورثيين النصيب الأوفر في التمهيد له عبر فلسفتهم التي تجاوزت الطرح المادي للفلسفة الأيونية إلى تقريرهم القائم على أن المبدأ الأول للأشياء هو العدد.

إنها النزعة التجريدية المعاكسة للنزعة الحسية التي شهدناها عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وقد بدأت هذه النزعة معتمة وسطحية نوعاً ما مع نظرية الأعداد عند الفيثاغورثيين، لأن تجريدهم للأشياء اقتصر فقط على الجانب الكيفي من دون الجانب الكمي، إلا أنها أخذت تتشكل على نحو أعمق عند بارمنيدس (ق.م 540ـ؟) الذي عرف كيف يبني على الفيثاغورثيين وعلى أستاذه

---

(1)ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة،عام1984 م، ص 27.

(2)ولما كان الفلاسفة الأيونيون جميعاً ماديين فهم أحياناً ما يسمون أصحاب النزعة المادية الحية **hyliocists** من الكلمة اليونانية **hule** وتعني المادة). المصدر السابق، ص 32.

(3) بهذا الصدد يقول أرسطو:(رأى معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادئ التي تأخذ شكل المادة هي المبادئ الوحيدة لكل الأشياء(. انظر:عزت قرني، المدرسة الأيونية، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، ص 220.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 27.

(5) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 45.

اكزينوفان(480-570ق.م) الذي كانت آراؤه تهاجم التعددية المتصورة للآلهة، ما فسح المجال لوضع (العلم الإلهي)[1]، وأعطت الفسحة لتصور جديد لإله واحد، يحكم العالم (هو الذي من دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الأشياء جميعاً)[2].

والآن لنحاول التعرُّف على مذهب بارمنيدس الذي أشاد به كثير من الدارسين للفلسفة، يقول عنه يوسف كرم:(وحسبه فخراً أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يُسبق إليها، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا)[3]، ويقول عنه د.عبد الرحمن مرحبا:(نستطيع بأن نجزم أن مذهب بارمنيدس كان بداية الانتقال الصحيح عند الإغريق من حال السذاجة إلى دور التجريد الفكري الخالص)[4]، ما حدا بالدارسين بعدّه مؤسس الأنطولوجيا أو (علم الكائن)[5]، إضافة إلى إشادة أفلاطون نفسه به، حيث كان يشير إليه دائماً بكل تبجيل.[6]

يمكن اختصار المذهب البارمنيدي بالجملة المشهورة والمقتطعة من قصيدته التعليمية الفلسفية (طريق الحق وطريق الظن) والقائلة:(إن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون موجوداً، أما اللاوجود فلا يدرك، إذ إنه مستحيل، لا يتحقق أبداً)[7].

لقد تبلورت فلسفة بارمنيدس وتشكلت خلال نقده ومصادرته الثمينة لعالم الكثرة الذي لاحظ عليه أنه يزخر بالنقلة والتغير والحركة في الأشياء، التي تظهر وتنقضي، ولا شيء دائم، ليتوصل إلى النتيجة الهامة التي بنى عليها فلسفته، وهي أنه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائماً.[8]

لقد كان هم بارمنيدس الرئيس هو إيجاد الدائم والثابت الذي يمثل الحقيقة، وسط المتغير والمتحرك الذي يمثل اللاحقيقة، أو اللاوجود. من هذا المسلك تبين له أن الوجود هو الحقيقة،

(1) يوسف كرم، المصدر السابق، ص 28.

(2) ولتر سيتس، المصدر السابق، ص 46.

(3) يوسف كرم، المصدر السابق، ص30.

(4) انظر:د.عبد الرحمن مرحبا. تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،عام 1993م، بيروت ـ لبنان، ص 92.

(5) انظر:بشارة صارجي، الأنطولوجية (الموسوعة الفلسفية العربية) المجلد الثاني، القسم الأول، ص 202.

(6) انظر:ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 47.

(7) انظر:يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 38.

(8) انظر:ولتر ستيس، المصدر السابق، من ص 47 إلى ص 49.

اللاوجود هو اللاحقيقة. ومادام العالم المعروف لنا عن طريق الحواس يمثل التغير والنقلة والصيرورة والحركة، فهو إذاً مرادف اللاحقيقة أو اللاوجود، إنه عالم الظن, فهو وهمي، مجرد مظهر، إنه لا وجود، ولا يصلح من ثم لئن يكون مفسراً لمبدأ العالم، هكذا نجد بارمنيدس ينتقد دفعة واحدة كل سابقيه من الفلاسفة الطبيعيين الذين اتخذوا عالم الطبيعة الزائف مبادئ فسَّروا خلالها أصل العالم ونشأته.

وكان نقد بارمنيدس للفلسفة الأيونية مهماً جداً في سياق تقدم الفلسفة للأسباب الرئيسة التالية:

1- التأسيس الجنيني للمذهب المثالي، والناتج من استبعاد بارمنيدس المطلق للمادة في أن تكون هي الأساس لأصل العالم.

2 -الفصل بين عالمين متغايرين، هما عالم الحس وعالم العقل.

3 - الحقيقة تكمن في العقل (الثبات)، وليس في الحواس (التغير).

4 - الوجود لا يمكن أن يصدر من اللاوجود، ومن العدم لا يصدر إلا العدم.

5 - الوجود ساكن لا يتغير مطلقاً، الكثرة والتغير هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس.

6 - وجود جانب مادي في فلسفة بارمنيدس مادام الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل حيزاً، وهو متناه، وهو على شكل كرة.[1]

يمكن القول:إن النقاط الرئيسة السابقة، والمتمخضة عن فلسفة بارمنيدس، هي التي شكلت، بعد ذلك، جانباً كبيراً من النظرة الفلسفية اليونانية إلى العالم، إذ إن الذين أتوا بعده إما أنهم تلقفوا الجانب المادي الباهت في فلسفته وحاولوا أن يطوروه، ونعني بهم خليفتيه المباشرين امبيدوقليس[2]، وديمقريطس[3]، وإما أنهم تمسّكوا بالجانب المثالي الواضح في فلسفته، وحاولوا إما

---

(1) انظر:ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 39.

(2) امبيدوقليس(430-490ق.م) نشأ في، تاريخنتا، إحدى مدن صقلية، تقوم فلسفته على أن أصل الأشياء أربعة عناصر هي (الماء، الهواء، النار، التراب)، وهذه العناصر تجتمع وتفترق بفعل قوتين كبيرتين، هما المحبة والكراهية.(يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص35-37).

(3) ديمقريطيس(361-470ق.م)، ولد في ابديرا من أعمال تراقية، ويقوم مذهبه على رد الأشياء إلى ذرات واحدها الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، المصدر السابق ص38-39 .

تأكيده عن طريق وضع الحجج التي تؤيد نتائج بارمنيدس القاضية باستحالة الكثرة والتغير وتدعمها، وهذا ما شهدناه عند زينون الإيلي[1]، وإما تطويره ورفعه إلى أعلى غايات نضجه المثالية، كما حدث مع أفلاطون، إضافة إلى أن هناك من حاول المزج بين الجانبين المادي والمثالي في فلسفة بارمنيدس، كما جاء عند انكساغوراس(428-500ق.م)، وهذا ما يبينه أبو بشر شارح المقالة الثانية في كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطو بالقول:(...وقد ذكر انكساغوراس العقل مع المادة، إلا أنه لم يوفه حقه)[2]، حيث ظهر الجانب المادي عنده في رده الأشياء إلى خليط واحد انبثقت منه جميع الموجودات، وظهر الجانب المثالي لديه في (..تمييزه شبه القاطع بين العقل والخليط، أي المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل للأشياء).[3].

يمكننا بعد هذا التقديم لمذهب بارمنيدس، ومع الضبابية التي تلوح على مذهبه، عدّ فلسفته بأقرب إلى فلسفة أصالة الماهية منها إلى فلسفة أصالة الوجود، وهذا يقودنا إليه عدّ بارمنيدس عالم الحواس الذي نشاهده ونلمسه وتترتب عليه الآثار لا يعدو أن يكون سوى عالم وهمي مزيَّف متغيّر ومتحرّك وغير حقيقي، ويصفه في مصادره الأولى من نوعها في تاريخ الفكر الفلسفي باللاوجود، إنه طريق الظن (doxa)[4]، في مقابل طريق الحق، عالم العقل، المتسم بالثبات والسكون، والذي يمثل عنده الحقيقة المطلقة، ويحق وصفه بالوجود. ولما كان الثبات يعبر عن الحقيقة، فإنّ الوجود الذهني للأشياء هو الشيء الثابت، بينما الوجود العيني(الخارجي) متغير ومتبدل، لذا فهو لا يمثل الثبات والديمومة.

ولما كانت المعرفة ثابتة وغير قابلة للتغير، وموضوع المعرفة هو ماهيات الأشياء أو صورها، عند ذلك فإنه يمكن أن نقيم الاستنتاج الآتي:

---

(1) زينون الإيلي(430-490ق.م)، تلميذ بارمنيدس، نهج منهجاً جدلياً بحتاً يقوم على برهان الخلف، ويقوم على إفحام الخصم، أورد له أرسطو أربع حجج في امتناع الكثرة، وأربع حجج أخرى في امتناع الحركة.المصدر السابق، ص 30-31.

(2) أرسطوطاليس، الطبيعة/الجزءالأول، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،عام 1964م، ص 143.

(3) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 48. انظر كذلك:مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية عام1988م، مكتبة مدبولي القاهرة ص 58-60.

(4) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 39.انظر كذلك:د.محمود، علي حنفي، جدل العقل والوجود (دراسة في فلسفة هيجل وكيركجارد)، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية،عام1991م، ص51.

الماهيات ثابتة وغير قابلة للتغير، وكل ثابت وغير قابل للتغير حقيقي، إذاً الماهيات حقيقية، أو هي الشيء الحقيقي، ومن هنا يمكن أن توضع مقابل ما هو متغير أي مقابل (الوجود الخارجي)، ومن ثم فإن الوجود الخارجي لا يصلح أن يكون مناط الأصالة، كونه لا يعبر عن المعرفة الثابتة، بينما الوجود الذهني هو الذي يعبر عن ماهيات الأشياء، لذا فهو مناط الأصالة، عند ذلك نستنتج أن بارمنيدس يتمسك بأصالة الماهية(الوجود الذهني) كونها المعبرة عن الثبات والحق، مقابل الوجود الجزئي(الخارجي) كونه المتغير المعبر عن اللاوجود.[1]

سقراط والسفسطائية:

والآن نعتقد أن الطريق أصبحت معبدة على نحو يكفي لأن يقيم أفلاطون أركان فلسفته المثالية، خاصةً إذا ما عرفنا مدى استفادته من الضجة الفكرية التي صاحبت بزوغ السفسطائيين الذين كان لظهورهم شأن كبير في مسيرة الفلسفة نظراً إلى أنهم كانوا بمنزلة الحائط الذي وقف في طريق التيار العقلي للمدرسة الإيلية، بعد أن عرفوا كيف يوظفوا أقوال هيراقليطس[2] المنادية بالصيرورة والتغير:

(* لا يمكن الإنسان أن ينزل في النهر الواحد مرتين.

* إن الشمس لتتجدد كل يوم،

* الأشياء الباردة تستحيل حارة والأشياء الحارة تستحيل باردة، والمبتل يجف، والجاف يصاب بالرطوبة.

* الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد.)[3]

---

(1)الاهتمام الرئيس للفلاسفة الإغريق قبل سقراط يتركز في حل مشكلة الحركة، وقد اعتقد الكثير من الفلاسفة السابقين لسقراط بأنه لا يمكن تقديم وصف مشروع منطقياً للحركة والتغير، هذه المشكلة الميتافيزيقية قادت قطبي المدرسة الإيلية بارمنيدس وزينون إلى أن يقدما حججهما المشهورة ضد إمكانية الحركة والتغير، والنتيجة الابستمولوجية التي تمخضت عن هذا الموقف هي افتراض كل فلاسفة الإغريق الكبار أن المعرفة ذاتها يجب أن لا تكون متغيرة أو قابلة للتغير في أي جانب من جوانبها). Encyclopedya Britanica.P 1

(2) هيراقليطس(475-540ق.م)يمكن تلخيص مذهبه الذي يدعو إلى التغير والصيرورة في مقولته المشهورة:(الأشياء في تغير مستمر)، ومقولته الأخرى:(أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً)، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 17.

(3) هيراقليطس(جدل الحب والحرب)، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،عام1980م.ص94- 98.

هذه الأقوال المعبّرة عن التغيّر والصيرورة جاءت بمنزلة الاتجاه المعارض لمذهب الثبات البارمنيدي، إنه الحائط الذي كادت أن تتكسَّر عليه كل إمكانية لقيام معرفة، ما دام وفق قول زعيم السفسطائيين بروتاغوراس:(الإنسان هو معيار كل الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجوداً)[1].

لقد عملت السفسطة على نحو مباشر على محاولة نفي الحقيقة الموضوعية خلال إطلاق العنان للنظرة الذاتية، حيث إن المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف فقط، بل بالذات العارفة أيضاً[2]، وهي الحركة الفكرية التي جعلت سقراط يضطر إلى القيام بتشطيب أساسي للمصطلحات والألفاظ والتعاريف المتداولة، من خلال منهج التهكم والتوليد الذي عرف به، بغية الوصول إلى (المفاهيم) التي تمثل الحقيقة الثابتة، التي يجب ألا يختلف فيها أحد [3].

ويمكننا تلمس فلسفة الماهية إذاً في القول السقراطي، ما دام بالإمكان عدّ المفاهيم التي يدعونا إليها سقراط هي المرادف للماهيات الثابتة غير المتبدلة [4].

أفلاطون:

والآن لنفتح الباب على فلسفة أفلاطون، لنتعرف كيف وفق كما يقول ستيس في (جمع الحصاد الكلي للفلسفة اليونانية، وتجسم في مذهبه خير ما عند الفيثاغورثيين والإيليين وهيراقليطيس وسقراط). [5].

---

(1)ا انظر:سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 101.

(2) انظر:غسان فينياس، الموضوعية، ضمن(الموسوعة الفلسفية العربية)المجلد الثاني،القسم الثاني، ص 1304.

(3)كان سقراط قد استخدم الاستقراء في الوصول إلى تعريفات وإنتاج المفاهيم الكلية، والاستقراء ينطوي على عملية تركيبية صاعدة من الجزئي إلى الكلي، لكن أفلاطون لم يكتف بالاستقراء والتركيب، وإنما أكمل الطريق بتقديم طريقة القسمة التي تهبط من الكليات(الأجناس العليا) إلى الأنواع الأبسط، فطرح ما سمي عنده بالمنهج الجدلي الذي يشمل على طريقين، أحدهما صاعد من الجزئي إلى الكلي والآخر هابط من الكليات إلى الجزئيات. المصدر:
(Russel, B:History of western philosophy, London, 1961 p.22)

(4) بهذا الصدد يقول د.مرحبا:(.. لم تتكون الفلسفة التصورية الحقيقية عند اليونان إلا ابتداء من سقراط، حين استطاع أن يكتشف وجوداً آخر غير الوجود الحسي، هو الوجود الذهني، أعني وجود التصورات.)، ص 206، ويقول في موضع آخر:(وقد اهتم سقراط كثيراً باكتشاف المعنى الكلي أو الماهوي أو الماهية..).(د.مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 207).

(5) انظر:ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 143.

سيكون توقفنا تحديداً عند نظرية المثل التي تصلح أن تكون عصارة فلسفة أفلاطون الميتافيزيقية[1]، وإن كان الأمر يتطلب العروج أولاً على نظرية المعرفة لديه، لأنها هي التي خلالها شيد أفلاطون نظريته تلك.

ما خلاصة نظرية المعرفة عند أفلاطون؟، الجواب :المعرفة الحقيقية هي في العقل الذي يستطيع أن يستخلص الحقائق الكلية الثابتة، لا الحواس، فالمعرفة الحقيقية هي معرفة (الماهيات)[2]، وهذا الجواب الذي قدمه أفلاطون يمكن عدّه قراءة عميقة ومتأنية للجانب المثالي في الفلسفة الإيلية، الداعي إلى الثبات والسكون، والرافض لكل ما هو متغير ومتحرك، وهو نفسه الفهم الضروري لنظرية سقراط التي يمكن اختصارها بالمعرفة خلال المفاهيم [3].

تتأسس نظرية المثل الأفلاطونية على رفع هذه الماهيات إلى مقام الوجود الحقيقي، وما عداها ليس سوى ظلال لها، فالمثل كما أرادها أفلاطون هي (حقائق كلية ثابتة موجودة فعلاً وجوداً خارجياً مستقلاً عن الإنسان)[4]، أما الأشياء في العالم المحسوس فهي معلولة لتلك المثل، يقتصر دورها على التشبه والمشاركة والمحاكاة لتلك المعاني المجردة الخالدة.

هكذا تتحول المثل عند أفلاطون إلى جواهر كلية بسيطة، هي الأسس الأولى للوجود الذي يكون معها عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال مقابل عالم الخداع والنقص الذي نعيشه ونحسه. فالأصالة، والأولوية، والتقدم، والسبق، هي إذاً لتلك المثل الذي نادى بها أفلاطون، ما يعطي فلسفته طابع فلسفة الماهية بامتياز، إذا نظرنا إليها من زاوية كون المثل صوراً كلية، وموضوعاً للعقل وليس

---

(1) بهذا الصدد يقول ستيس:(وسط الكم الهائل من الفكر الذي قال به أفلاطون في جميع أقسام التأمل نجد أن الأطروحة المحورية للمذهب كله هي نظرية المثل)، المصدر السابق، ص 198.

(2) انظر:مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 231-235.

(3) بهذا الصدد ننقل عن بول جانيه وجبريل سياي قولهما (..وقد سلم سقراط بأن العلم ممكن، وبأن العلم الحقيقي قائم على التصورات. فجاء أفلاطون واستخلص من أقوال سقراط هذه نتائجها المنطقية، فإذا قلنا:إن التصورات وحدها هي الأساس الذي يقوم عليه العلم الحقيقي، أي إنها تظهرنا على ما هو كائن، فإن هذا معناه أن تصوراتنا تتعلق بالحقيقة الموضوعية، وبعبارة أخرى، نقول:إن كل ما يكون موضوعاً للعقل فهو موجود، وما عداه فليس بموجود، ومصدر الحقيقة المباشر هو المعقولية.) (مشكلات ما بعد الطبيعة، تأليف بول جانيه وجبريل سياي، ترجمة د.يحيى هويدي، راجعه د.محمد مصطفى حلمي، مكتبة الانجلو المصرية، عام 1961م).

(4) انظر:د.مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 236.

للحس، لكن إذا نظرنا إلى المثل من زاويـة كونهـا وجـوداً حقيقيـاً ولـيس مجـرد صـور معلقـة في الذهن، يمكن أن نلمس عنده منطلقاً لأصالة الوجود وأولويته.

لكن يجب أن نعلم أنه ليس لدى أفلاطون صور ذهنية، لا تعبر عـن وجـود خـارجي، فكل الماهيات أو الصور هـي انعكـاس لوجـود خـارجي، فمـدركات الحـس انعكـاس للظـلال المادية الخارجية، وصور العقل انعكاس للمثل الموجودة في العالم الروحي (المثالي)، ولأنه أنكـر حقيقة العالم المادي، وأثبت حقيقة الكليات (الماهيات الثابتة)، فسواء آمن أفلاطون بـالوجود الموضوعي لتلك المثل، أم لم يؤمن، فـإن الأصـالة لديـه سـوف تكـون لتلـك الماهيـات، مـا دام يجعلها عللاً مباشرة للعالم المادي.

ولنا أن نختصر خصائص هذه المثل بحسب ما بسطها وشرحهـا ولـتر سـتيس في كتابـه (تاريخ الفلسفة اليونانية)[1] في النقاط التالية:

1. المثل جواهر.
2. المثل كلية.
3. الأفكار ليست أشياء، بل أفكار.
4. كل مثال وحدة.
5. المثل ثابتة وغير فانية.
6. المثل هي ماهيات الأشياء جميعاً.
7. كل مثال هو في نوعه كمال مطلق، وكماله هو عين حقيقته.
8. المثل عقلانية يجري استيعابها خلال العقل.

---

(1) انظر:ولتر ستيس، مصدر سابق من ص 161-165.

أرسطو:

تلك كانت الخصائص الضرورية للمثل التي أنشأت المفارقة الأفلاطونية الحادة بين عالم المثل وعالم الحس، المفارقة غير المقنعة التي جعلت أذكى تلاميذه يبني فلسفته على نقدها وتبيان ضعفها، ليستخلص منها مفاهيم ميتافيزيقية جديدة، سيكون لها شأن كبير، خاصةً عند الفلاسفة المسلمين.

ولكن إذا كان أرسطو قد اضطلع بنقد نظرية المثل، فهل يقودنا هذا إلى عدّه واقعياً، وليس مثالياً شأن أستاذه؟، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن فهم قول ولتر ستيس:(إن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين، لأن مذهبه لا يزال مؤسساً على المثال)[1]؟.

لا شك في أن الإجابة عن هذه السؤال تعتمد على فهم العلاقة الدقيقة بين الوجود والماهية في فلسفة أرسطو.

إن المدخل لفهم فلسفة أرسطو يبدأ من عدم استساغته للمحور الأساسي الذي تقوم عليه نظرية المثل الأفلاطونية، والمتمثل في أن الكلي هو الحقيقة المطلقة المعزول تماماً عن الجزئي، إذ لا يمكن في نظر أرسطو أن يكون الكلي الذي هو ماهية الشيء خارجاً عن الشيء نفسه. إن ماهية الشيء بحسب المفهوم الأرسطوي يجب أن تكون فيه لا خارجه، وذلك سيكون بعد أن يجمع أرسطو العلل الأساسية للأشياء(المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية)، والتي استخلصها بعد أن كانت متناثرة، إما ضمنياً أو صراحةً في أقوال الفلاسفة الذين سبقوه، بمن فيهم أفلاطون، في محاولة جمع وتمييز حكيمة ومذهلة، تدل على سعة اطلاع أرسطو على الثقافة الفلسفية التي سبقته وجِدّته[2]، حيث يصدق عليه قول ابن سينا:إنه (...أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مفسد،..)[3]

الخطوة الثانية تبدأ في الاشتغال الأرسطوي على هذه العلل، وهو العمل الفكري الذي سيوصله إلى رد هذه المبادئ الأربعة إلى مبدأين أساسيين، أطلق عليهما الهيولى والصورة اللذين استنتج منهما مباشرةً مفهومين مقابلين لهما على التوالي، هما (القوة) الموازية للهيولى، و(الفعل) الموازي

(1) انظر:ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، المصدر السابق ص 213.

(2) انظر:المصدر سابق، ص 226.

(3) ابن سينا، منطق المشرقيين، تقديم د. شكري النجار، دار الحداثة، الطبعة الأولى،عام 1982م، ص 20.

للصورة، ولا حاجة بنا إلى شرح الطريقة التي اتبعها أرسطو للتوصل إلى هذين المبدأين الرئيسين، المهم عندنا ـ في طريق بياننا للعلاقة بين الوجود والماهية في فلسفته ـ أن نفهم أهم خصائص هاتين المقولتين الرئيستين اللتين تعدّان الركيزة الأساسية للميتافيزيقيا عنده، واللتين بناءً عليهما سيضع تفسيره للكون بأسره.[1]

إن أهم خصيصة لمفهوم الهيولى عند أرسطو هي أنها إمكانية كل شيء، وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً، فهي كما يشرح الاسكندر الأفروديسي:(.... الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة، أعني أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو ذاته وجوهره شيئاً منها فعلاً)[2].

فالهيولى، على هذا الأساس، مجرد قدرة مجردة غير متحققة، إنها تأتي في مرتبة الجزئي المعروض في نظرية المثل، ما يجعل دورها ثانوياً في فلسفة أرسطو أمام الصورة التي تتميز في كونها ماهية الشيء وشكله ومجموع خصائصه، وما يجعل الشيء فعلاً، ويجري به كماله، وهي تأتي هنا في نظرية أرسطو في مرتبة المثال أو الكلي عند أفلاطون[3].

إن النظر في خصائص الهيولى والصورة يعطي انطباعاً، للوهلة الأولى، بأنهما شيئان منفصلان، لأنهما يبدوان مبدأين متناقضين، ما دامت الهيولى مجرد قدرة مجردة غير متحققة، مقابل الصورة التي تعني التحقق والفعل، لكن أرسطو في معرض تبيانه للعلاقة القائمة بين هذين المفهومين يجعل عملية الانفصال بينهما قائمة فقط في الذهن، أما في الواقع فإنهما غير منفصلين على الإطلاق كما يؤكد الشارح الاسكندر الأفروديسي ذلك بالقول:(..هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره، فأما في إنيته فهو ملازم لها غير مفارق)[4]، وفي هذه النقطة ذاتها يكشف أرسطو عن سر اختلافه الرئيس مع

---

(1) انظر:سيتس:تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 227.

(2) (مقالة الاسكندر الأفروديسي في أن المكون إذا استحال استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس) ضمن كتاب (أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة)، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية،عام 1978م، ص284.

(3) بهذا الصدد يقول د.ألبير نصري في تبيان شرحه على الهيولى والصورة عند أرسطو:(إن الصورة هي المثال الأفلاطوني أنزله أرسطو من السماء ورده إلى الأشياء، فصارت هذه حقائق بعد أن كانت عند أفلاطون أشباحاً..) (د.ألبير نصري:مقدمة كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي)، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة،عام1986 م، ص28.

(4) انظر:(مقالة الاسكندر الأفروديسي في أن المكون..)، ضمن كتاب(أرسطو عند العرب) عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 284.

أفلاطون، فالكلي الذي هو الصورة لا يكون بمعزل عن الجزئي الذي هو الهيولى، إلا في حالة واحدة فقط هي الله، الذي يعدّه أرسطو صورة الصورة أو (فكر الفكر)، ويضعه في قمة سُلَّم الوجود، الذي تنتهي عنده وفيه الحركة التي هي انتقال من الهيولى إلى الصورة.[1]

ويمكن القول:إن الهوّة الكبيرة التي يضعها أفلاطون بين الكلي والجزئي، والتي تجعل من الصعب استخلاص العالم من المثل جرى تجاوزها عند أرسطو بإلغاء الوجود الخارجي المستقل للفكرة الأفلاطونية، والتعامل معها صفةً، وليس فكرة لها وجود خارجي، ومن ثم فإن هذه الصفة يمكن حملها على كثيرين، على عكس الفكرة عند أفلاطون التي يمنع افتراض وجودها الخارجي من حملها على أكثر من شيء واحد، ليصل إلى تأكيد أن الكلي والجزئي، والصورة والهيولى هما ذهنياً منفصلان، لكنهما في الخارج وحدة واحدة لا انفصال بينهما.[2]

بعد أن تبيَّن لنا أن الصورة والهيولى لا ينفصلان إلا ذهنياً، يهمنا الآن التعرف على العلاقة التي يضعها أرسطو بينهما ـ من ناحية الترتيب الوجودي لكل منهما قياساً بالآخر، يحق لنا أن نسأل من الذي يتقدم أولاً منطقياً وزمنياً وجوهرياً؟، إن التعرف على طبيعة هذه العلاقة سيتيح لنا معرفة لمن ستكون الأسبقية والأولوية في فلسفة أرسطو، أهي للهيولى أم للصورة؟.

خلال النسق العام لفلسفة المعلم الأول يتضح لنا أنها في مجملها فلسفة غائية، مبنية على أن كل الأشياء تنجذب نحو غاياتها، ما يسمح بعدّ أن (...الغاية ماثلة من قبل في البداية)[3]، وهذا ما يؤكده المخطط الفكري الذي وضعه أرسطو للسُلَّم الميتافيزيقي للكون[4]، حيث تكون الصورة في الأعلى، والهيولى في الأدنى، وحيث تسعى الهيولى دائماً لأن تلحق بالصورة، ولما كانت العلة الغائية قد جرى دمجها بكل من العلة الصورية والعلة الفاعلة، فهي إذاً متضمنة في مفهوم الصورة، ومن ثم فإن

---

(1) (العلم هو المعرفة بكل ما يكون فيه الكلي. لكن أرسطو يقول:إنه لا وجود للكلي إلا عن طريق الجزئي، ويرى أنه موجود في الواقع الحسي، وعلينا أن نستخلصه منه، وتلك مهمة الاستقراء، وعندما نصل إلى معرفة الكلي سيكون في استطاعتنا حتماً ـ إذا كان استقراؤنا صحيحاً ـ أن نستخلص منه الجزئي، وعلى هذا، فالعلم الحقيقي برهاني، والبرهنة معيار اليقين)(مشكلات ما بعد الطبيعة، تأليف بول جانيه وجبريل سياي)، ص 20.

(2) انظر:د. الجابري، صلاح.المعرفة بين التصور والتصديق في الفلسفة الإسلامية، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة الكوفة،عام 1995م، غير منشورة، طبعة خاصة، ص 13.

(3) ولتر سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 232.

(4) بهذا الصدد يقول د.مرحبا في شرحه لمفهومي المادة والصورة عند أرسطو:(...وهكذا فالعالم على درجات، بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة، فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته، وما كان منها في منزلة منحطة فمادته قد غلبت صورته.) (د. مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 295).

الصورة هي علة الحركة، وهذا يعطي دلالة على أن الصورة عند أرسطو أسبق من الهيولى من الناحية المنطقية والوجودية، لأن العلة أسبق من معلولها، فمن الناحية الزمنية أيضاً، نجد كذلك أن الصورة أسبق من الهيولى، وهذا ما نجد له توضيحاً عند ابن سينا في شرحه لكتاب حرف اللام لأرسطو:(لقائل أن يقول:إن القوة قبل الفعل، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل، وليس كل ما يقوى فهو يفعل، فالقوة قبل الفعل، ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما، فإن الذي بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً.... فإذاً الفعل قبل القوة)[1]، وإذاً تبعاً لذلك الصورة قبل الهيولى، لأن الصورة هي المرادفة للفعل، والهيولى هي المرادفة للقوة.

يتضح لنا إذاً أن (الصورة) عند أرسطو لها الأولوية من ناحية الرتبة والشرف في النسق العام لفلسفته، وهكذا كما يقول ستيس:(تعاود مثل أفلاطون الظهور في أرسطو عللاً صورية)[2]، ما يعطينا الدافع لأن نحكم على فلسفته بأنها أقرب ما تكون إلى فلسفة أصالة الصورة، ما دامت (واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته)[3]، وإن كانت تبدو في فلسفته أقل بياناً من أفلاطون، بعدّ أن الانفصال بين الصورة والهيولى لا يجري إلا ذهنياً فقط، أما في الخارج فإنهما متحدان لا ينفصلان.

أفلوطين:

من أرسطو سننتقل الآن مباشرةً إلى الأفلاطونية الجديدة، ممثلةً في أبرز ممثليها (أفلوطين)[4]، متجاوزين بذلك المساحة الفلسفية الفاصلة بينهما، ونعني بها الفلسفة الرواقية، والفلسفة الأبيقورية، وفلسفة الشكاك، نظراً إلى أننا لن نجد فيها فكراً ميتافيزيقياً جديداً، فهي كما يصفها ستيس أقرب ما تكون إلى فلسفة الأخلاق[5].

---

(1) ابن سينا، كتاب الإنصاف، شرح كتاب حرف اللام ضمن(أرسطو عند العرب)، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية،عام 1978م، وكالة المطبوعات الكويت، ص23.

(2) ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 223، وبهذا الصدد يقول أيضاً:(فإذا كان المطلق هو الصورة فإن الهيولى يجب أن تشتق من الصورة، فهي ليست سوى إسقاط وتجل للصورة، ويجب تبيان أن الصورة لا تكتفي بأن لا تعدل الهيولى فحسب بل هي نتيجتها) ص271.

(3) المصدر السابق، ص 231.

(4) ولد أفلوطين سنة 205م في مدينة ليقوبوليس بمصر، واتجه إلى الاسكندرية سنة232م، وفي سن الأربعين استقر في روما، وفي سن التاسعة والخمسين بدأ يدون محاضراته التي جمعها بعد ذلك تلميذه فرفوريوس فيما يسمى (التاسوعات). انظر:ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 190-192.

(5) انظر:ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص275-298.

يتأسس مذهب أفلوطين في تفسيره للعالم، أساساً على إرجاع الوجود إلى بنيـة فكريـة، ما دام الكون عنده (مؤلفاً من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها في إيجاده على الـسابق، وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعاً لتفكير عقلي)[1]. وما دام الوجود الحقيقـي عنـده هو وجود العالم المعقول، إذ يقول :(الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل مـا في ذلك العالم هو العقل، وفي ذلك العالم يكون العقل كله دفعة واحـدة، فـلا تقـسيم فيـه ولا تجزؤ...)[2]، وهذا العقل سابق على كل ما عداه ما يعطيه صفة الأولويـة والأصـالة، (...بـل إن للعقل الذي هو سابق على الكون، مصيره، وهـو أن يظـل بكليتـه في العـالم المعقـول ويبعـث بنوره إلي عالمنا هذا، وكل شعاع ينبعث منه يخضع لقانون كلي، وهذا القانون الكلي كـامن في كل من الأفراد)[3]، ويمتاز العالم المعقول بصفة الثبات والديمومة لعدم ملامسته المحـسوسات، (..ولكن أي موجود حقيقي لا يفنى، فـالمعقولات في العـالم المعقـول لا تفنـى أبـداً، لأنهـا ليـست موزعة على الأجسام، وإنما يظل كل منها باقياً، وتحتفظ ـ بجانب صفتها المميزة ـ بـصفة مـشتركة بينها جميعاً هي الوجود)[4]، والعلاقـة التي يضعها أفلوطين بـين العـالم المحـسوس، والمبـدأ الـذي يصدر عنه، والذي يسميه (الواحد) هي (علاقة فيض تدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلاً من الواحد، ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة، فتمتص في ذاته هدفاً نهائياً للوجود)[5].

وأفلوطين يحط من شأن المادة، ويعدّها شراً تحديداً، فهو يقول:(...ولما كانـت المـادة لا تعيناً، أي لا وجوداً، وكانت الصورة خيراً، كانت المادة هي الشر تحديداً.)[6].

---

(1)انظر:د.محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي(أرسطو والمدارس المتأخرة) الجزء الثـاني، الطبعـة الثالثـة عـام 1994م، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص 327.

(2) انظر:أفلوطين، (التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس) دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئـة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 167.

(3) المصدر السابق، ص 196195-.

(4) المصدر السابق، ص 182.

(5) انظر:د.محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي(أرسطو والمدارس المتأخرة) الجزء الثاني، ص 326.

(6) انظر:د.ماهر عبد القادر، د.حربي عباس عطيتو (دراسات في فلسفة العصور الوسطى) الطبعـة الأولى عـام 1999م، دار المعرفـة الجامعية الاسكندرية. وبهذا الصدد ننقل:(ولما كان أفلوطين يعتقد مثل أفلاطون أن المحسوسات وهم زائل، وأن المادة لا وجود لهـا في الحقيقة، بل على سبيل المجاز، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر ذاته في العالم) ص 121.

وبهذا الصدد أيضا يقول حسين مروة:(العالم المادي، في نظرية الفيض، عالم سفلي خسيس، لأنـه الدرجـة الـدنيا مـن درجـات الفيض، ولذا كان أفلوطين يخجل من جسمه، ومن كـون روحـه حلـت في هـذا الجـسم)، حـسين مـروة، النزعـات الماديـة في الفلسفة العربية الإسلامية/الجزء الثاني، ص 77،كما ننقل عنـه بهـذا الـصدد قولـه أيـضاً:(ذهبـت الأفلاطونيـة المحدثـة إلى أن الماهية (فكرة) وأن العالم الحسي نتاج(الفكرة). وبدلك تبرز وجهها المثالي الصارم. ص625.

وهكذا نجد أن المادة المرادفة للشر، تتحول بحسب المفهوم الصوفي الأفلوطيني إلى نوع من العدم، واتصافها بذلك مرده عند أفلوطين إلى ابتعادها الشديد عن المبدأ الأول أو الخير المحض[1].

إنه إذاً التقليل من شأن المادة، المرادفة للتغير والزوال، كما هو الحال عند أفلاطون، والرفع من شأن المعقول إلى الدرجة التي تبيح معها أخذ فكرة عامة عن فلسفة أفلوطين على أنها الأقرب إلى فلسفة الماهية التي تترتب عليها الأشياء بالخارج أولاً وتحديداً، وهذا يقودنا إلى تصنيفه ضمن القائلين بأسبقية الماهية، كونها تمثل الثبات والديمومة، للوجود الخارجي كونه يمثل المادة المنحطَّة والمتغيرة وغير الثابتة والتي هي قرينة الشر.

قد يكون بالإمكان الآن، بعد أن عرضنا بشيء من الإيجاز للفلسفة اليونانية، ابتداءً من الفلاسفة الأوائل، وانتهاءً بأفلوطين، القول:إن الفلسفة اليونانية، ممثلةً في أبرز أعلامها، قد بُنيت على أساس مركزية الماهية.

(1) المبدأ الأول أو الخير المحض عند أفلوطين هو الله الذي يقول عنه في التساعية الرابعة:) كل ما يوجد إنما يوجد في الله، فالماهية الأولى حاضرة في كل شيء، ولكل شيء منها نصيب، أي إن كل شيء فيها (نقلاً من كتاب) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/الجزء الثاني، ص 77.

المبحث الثاني ـ أصالة الماهية في الفلسفة الإسلامية:

تمهيد

كنّا قد شهدنا في المبحث السابق خلال تفقدنا للتشكل الفلسفي اليوناني الـذي تبلـور بتتابع فكري من فيلسوف إلى آخر، سيطرة (فلسفة الماهية) على العقلية الفلـسفية اليونانيـة القديمة، هذه الفلسفة التي كان من أهم سماتها، كما رأينا، الرفع من مقـام المفهـوم الـذهني المتسم بالثبات، والتي جاءت متعددة اللفظ في النـسق الفلـسفي اليونـاني، وإن كـان المعنـى الفلسفي لها واحداً، فهي جاءت مرادفاً لـ (العقل المجرد) عند بارمنيدس، أو (المفـاهيم) عنـد سـقراط، أو (المثـال) عنـد أفلاطـون، أو (الفعـل والـصورة)[1]عنـد أرسـطو، أو (الواحـد) عنـد أفلوطين، وكان ذلك طبعاً على حساب الحقيقي العيني الـذي حُـط مـن شـأنه بـسبب تغـيره وعدم ثباتـه، وتحـول إلى (اللاوجـود) في فلـسفة بارمنيـدس، أو (الظـلال والـوهم) في فلـسفة أفلاطون، أو (القوة) في فلسفة أرسطو، وأخيراً (الشر) في فلسفة أفلوطين.

وإذا كان هذا هو حـال الأطروحـة المحوريـة لنظريـة الوجـود في الفلـسفة اليونانيـة، فكيف سيكون نمط تداولها عند الفلاسفة المسلمين الذين تلقفوا الفلسفة اليونانيـة في لحظـة تفتح تاريخية مـشهودة عـلى الحـضارة اليونانيـة؟، وهـل اسـتطاعوا قـبض الأفكـار الفلـسفية السابقة لهم واحتواءها؟، أم إنها كالفكر الشرقي القديم الـذي وصـفه سـتيس بأنـه (مـع أنـه يحتوي على نحو ما على كل الأفكار الفلسفية، لا يقبض على أي فكرة بكلتا يديه، فإن قبـضته ترتخي ولا تقبض على أي شيء)[2].

---

(1) يقول دافيد سانتلانا معقباً على نظـرة أرسـطو للـمادة :(وأثبتنـا أن مـدار مـذهب أرسـطو يكمـن في انحـصار الوجـود في الصورة، وهي عبارة عن العقل، وهي التي تصرف المادة من القوة إلى الفعل، وفيها تتعين، وبها تتحـرك وبهـا تتـنفس فتحيـا، وبها تكون عاقلة ومعقولة، حتى لم يبق للمادة في مذهب أرسطو، إلا نوع من الوجود يعسر فهمه) المـصدر:دافيـد سـانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسـلامي، حققـه وقـدم لـه وعلـق عليـه د.محمـد جـلال شرف، دار النهـضة العربيـة، بيروت،عام1981 م، ص 75.

(2) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 256.

هذا ما سيكون تركيزنا عليه في هذا الفصل في تناولنا لأهم الفلاسفة المسلمين، ونعني بهم الكندي، الفارابي، ابن سينا، كونهم أهم الفلاسفة الذين جرى وصفهم بالمشائين لدى العديد من الدارسين، كما سيكون لنا توقف عند السهروردي، أهم ممثل للفلسفة الأفلاطونية، ثم نختم بحثنا بأهم ممثل للتيار الصوفي الإسلامي، ونعني به الشيخ الأكبر ابن عربي.

1 - الكندي (185هـ252هـ):

ستكون بداياتنا مع الفيلسوف العربي، أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الذي شكل أول ظاهرة لتجليات الفلسفة العربية بنمطها المستقل عن علم الكلام[1]، والذي تبلور عنده أول توظيف للمصطلحات العربية الفلسفية[2]، ما جعل أسلوبه يتسم بـ (التعمية والإيجاز والجفاف)[3]، إضافة إلى ضياع الكثير من كتبه، وهذا مما يصعب علينا الحكم الدقيق في مسألة العلاقة بين الوجود والماهية عنده، لكن المؤكد أنه أرسطوي الفكر في نظرية الوجود.

يبدأ الكندي فلسفته بإعطائنا توجيهاً أولياً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها، يختص بتقسيمات الفلسفة إلى ثلاثة علوم، علم الربوبية، العلم الرياضي،العلم الطبيعي [4].

وبناءً على هذه التقسيمات تنقسم المعرفة عنده بحسب موضوعها إلى قسمين:

أولاًـ معرفة حسية، تختص بالعلم الطبيعي، متضمناً مواضيع العالم المحسوس المادي.

ثانياً ـ معرفة عقلية، تختص بعلم الربوبية، والعلم الرياضي، والكليات.

وفي مقابل هذه القسمة الثنائية للمعرفة عند الكندي، ينقسم كذلك الوجود تبعاً له إلى قسمين، كما يشير إلى ذلك في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى إذ يقول:(الوجود وجودان، حسي ووجود عقلي، إذ الأشياء كلية وجزئية، أعني بالكلي الأجناس للأنواع، والأنواع

(1) انظر:المنحى الشخصي للكندي في كتاب د.جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان(الكندي والفارابي)الطبعة الثانية عام 1983م دار الأندلس لبنان ص 13 وما تليها.

(2) انظر:د.فاروق محمود عبد المعطي، الكندي واضعاً للمصطلح الفلسفي، ضمن كتاب (نصوص ومصطلحات فلسفية)، دار الكتب العلمية بيروت.لبنان الطبعة الأولى عام 1993م، ص241-245.

(3) انظر د.جعفر آل ياسين، المصدر السابق، ص 15.

(4) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 48.

للأشخاص، وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع، والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسياً، بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني)[1].

يتبين من النص السابق أن الوجود عند الكندي ينقسم تبعاً للمعرفة إلى قسمة ثنائية حادة هي:

1 ـ الوجود الحسي:وهو الوجود الخارجي المرادف للجزئي، المتميز بأنه (غير ثابت...لزوال ما يباشر، وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات..)[2].

2 ـ الوجود العقلي:وهو الوجود الذهني، المرادف للكلي، المعني به عند الكندي الوجود الحقيقي، بسبب أن (...الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه، وإنما الثبات والدوام موجودان اضطراراً في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته، فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا، ولا تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالم العقلي، ونصيّر محبوباتنا وقنياتنا وإرادتنا منه...، إذ لا تنالها الآفات ولا يلحقها الممات، إذ المطالب العقلية يلحق بعضها بعضاً، واقفةً غير متحركة ولا زائلة..)[3].

وهكذا فإن الثنائية الأفلاطونية تبدو بارزة عند الكندي، من حيث تقسيم الموجودات إلى موجودات عقلية تتسم بالثبات, تقابلها المعرفة الثابتة، غير القابلة للتغير(الوجود الذهني) أو المفهوم، وأخرى موجودات حسية تتسم بالتغير والسيلان، فهي من ثم غير ثابتة وغير حقيقية، وهي المرادفة لـ(الوجود الخارجي) كونه المعبر عن ذلك عنده.

ولما كانت الماهيات ثابتة وغير قابلة للتغير، وكل ثابت وغير قابل للتغير حقيقي، إذاً فالماهيات حقيقية، ومن ذلك نستنتج أن الكندي يعطي الأولوية للماهيات، وهو بذلك يحذو حذو أصحاب أصالة الماهية.

---

(1) انظر:الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، د. محمد عبد الرحمن مرحبا،(الكندي، فلسفته ـ منتخبات)، ص 142

(2) المصدر السابق، ص 141.

(3) الكندي، (رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي في الحيلة لدفع الأحزان) ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي، حققها وقدم لها د.عبد الرحمن بدوي، بنغازي عام 1973م، منشورات الجامعة الليبية، ص 7.

وفي الوقـت الـذي يجعـل أفلاطـون للموجـودات الحـسية الزائفـة نظـائر حقيقيـة في الموجودات العقلية، نجد الكندي يعدّ أن كل الموجودات الحسية التـي ينحـت لهـا مـصطلحاً فلسفياً جديداً هو (الأيسيات)، موجودة، أو (متأيسة)، من مصدر واحد فقط، هو اللـه الذي يدعوه (الفاعل الحق الأول)[1]. وهو الذي أوجد هذه الموجودات، لا عـن طريـق المحاكـاة أو المشاركة، كما تـنص نظريـة المثـل الأفلاطونيـة، ولا اضـطرارياً عـن طريـق الفـيض كـما تقـول الأفلاطونية المحدثة، بل عن طريق (الإبداع) الذي هو بتعبير الكندي (...تأييس الأيسيات عـن ليس...)[2]، والذي يعني إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، أي الخلق من عدم.

يقول الكندي:(فإذا كان كـل واحـد مـن المحـسوسات ومـا يلحـق المحـسوسات، فيـه الوحدة والكثرة معاً، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثره، عارضاً فيه لا بـالطبع، وكانـت الكـثرة جماعـة وحـدانيات اضـطراراً، فباضـطرار إن لم تكـن وحـدة لم تكـن كـثرة البتـة، فـإن تهوي(اكتساب الهوية) كل كثير بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثرة البتـة، فـإن كـل تهو إنما هو انفعال يكون بعد أن لم يكن، فإذاً فيض الوحدة من الواحد الحق الأول هو تهوي كل محسوس وما يلحق بالمحسوس، فإن علـة التهـوي هـي مـن الواحـد الحـق الـذي لم يفـد الوحدة مـن مفيـد، بـل هـو ذاتـه واحـد، والـذي يهـوي أي (الـشيء الـذي يعطـي الهويـة أو الوجود)، ليس هو لم يزل، أي (ليس قديماً)، والذي هو ليس أي (غـير موجـود أو غـير حاصـل على الهوية بعد) هو ـ لم يزل ـ مبدع، أي تهويه عن علة، فالذي يهوي مبدع، وإذ كانـت علـة التهوي (الوجود) الواحد الحق الأول، فعلة الإبداع هي الواحد الحق الأول).[3].

في النص السابق نجد الكندي يحاول خلال مفهومي الوحدة والكثرة تقديم دليـل على أن اللـه الواحـد الحـق يفـيض الوحـدة (الوجـود) عـلى المحـسوسات، وأن الوجـود الخارجي المحسوس هو كثرة وحدات، وهـذا مـا نفهمـه مـن قولـه:(فـإذاً فـيض الوحـدة من الواحد الحق الأول هو تهوي(وجود) كل محـسوس ومـا يلحـق بالمحـسوس..)، ومـن ثم فإن الوحـدة هـي إذاً ليـست عـين المحـسوس، كـما هـي في الواحـد الحـق، بـل هـي زائـدة عـلى المحـسوس عارضـة لـه، وهـذا مـا نـستنبطه مـن قولـه:(فـإذاً علـة التهـوي

(1) انظر:يوحنا قمير. من الرسالة (في الفاعل الحق الأول) للكندي، ضمن كتاب، (فلاسفة العرب، الكنـدي)، طبعـة ثالثـة،عام 1993م، دار المشرق، بيروت.ص 94.

(2) المصدر السابق، من رسالة (في حدود الأشياء ورسومها) للكندي، ص 33.

(3) انظر:د.مرحبا، محمد عبد الرحمن، الكندي فلسفته ـ منتخبات، ص 93-94.

هي من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو ذاته واحد، والذي يهوي أي (الشيء الذي يعطي الهوية أو الوجود)، ليس هو لم يزل)، وهذا يقودنا إلى أن الوجود هو عين الماهية في الواحد الحق، لكنه عرض زائد على المحسوسات، ومن ثم فإن الوجود أصيل في الله، واعتباري في ما عداه، وهذه النتيجة تضمن لنا إلى حد بعيد ضم الكندي إلى أصحاب القول بأصالة الوجود في الواجب، وأصالة الماهية في الممكن.

والآن لننظر كيف يقترب الكندي من فلسفة أرسطو، يقول الكندي:(إن العلل الطبيعية أربع، ما منه كان الشيء، أعني عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله)[1].

إنه إذاً التسليم من دون إضافة مستجدات فكرية إلى العلل الأرسطوية الأربع التي قامت عليها فلسفة أرسطو أساساً، خاصةً عندما نجد الكندي يضع تعريفات مشابهة تماماً للركيزتين الأساسيتين لفلسفة أرسطو(الهيولى والصورة)، فالصورة عند الكندي تأخذ الأهمية والسبق ذاتهما اللذين شهدناهما عند أرسطو، إذ هي عنده (الشيء الذي به الشيء هو ما هو)[2]، مقابل الهيولى التي هي بحسب تعريف الكندي لها:(قوة موضوعة لحمل الصورة، منفعلة)[3]، ما يعطينا مسوغاً لأن نقول:إن الكندي كان يعتنق مذهب أرسطو الداعي لإعطاء الأولوية والسبق منطقياً وزمنياً وجوهرياً للصورة.

ونجد الكندي يتأثر كذلك بنظرية الفيض الأفلوطيني، مثل ما جاء في رسالته في الفلسفة الأولى:(... فإذاً فيض الوحدة عن الواحد، الحق الأول، هو تهوي كل محسوس..)[4]، وللصفات التي يلحقها إلى الله، والتي تقربه من الواحد عند أفلوطين، مثل قوله:(..ذي القدرة التامة، والقوة الكاملة، والجود الفائض..)[5]، ولتشابه الرموز التي يدل بها الكندي مع الرموز التي يستعيرها أفلوطين للنفس، مثل قوله:(.. جوهرها من جوهر الباري، عز وجل، كقياس

(1) الكندي (رسالة في حدود الأشياء ورسومها)، يوحنا قمير، ص 34.

(2) المصدر السابق، ص 33.

(3) المصدر السابق، ص 34.

(4) الكندي، في الفلسفة الأولى، يوحنا قمير، ص 93.

(5) المصدر السابق الصفحة نفسها.

ضوء الشمس من الشمس..)[1]، ما أوقعه في نوع من التضارب، كما أوضح ذلك د.جعفر آل ياسين بقوله:(ففي الوقت الذي تستأثره مواقف أرسطوطاليس في كتاب الميتافيزيقيا، نجده يتمسك بتعاليم الأثولوجيا، فيضطرب بين اتجاهين، لم يحاول اكتشاف تقابلهما وابتعاد بعضهما عن بعضهما الآخر، ولكنه في الوقت ذاته هو أقرب روحاً وتطلعاً إلى (الواحد) الأفلوطيني منه إلى مذهب المعلم الأول!)[2].

وهكذا ومع عدم توافر نصوص صريحة للكندي تبين على وجه الدقة العلاقة بين الوجود والماهية في فلسفته، حيث يمكن خلالها الحكم لمن تؤول الأصالة، إلا أننا استطعنا على الأقل لمس المجاراة التي يبديها الكندي للفلسفة اليونانية، حيث يمكن القول:إن فلسفته كانت مزيجاً التقت فيه فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وهي الفلسفات التي تبين منها في الفصل السابق أنها كانت ترفع شأن الماهية(المفهوم) على حساب الوجود الخارجي في المعرفة، لكن في الخلق نجد الله الوجود المحض، يفيض الوحدة التي هي الوجود العيني، ولم يتحدث عن فيض الماهيات.

2- الفارابي (259- 339 هـ):

مع أبي نصر الفارابي الذي يعدّه كثير من الدارسين (أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل، ووضع أصولها ومبادئها)[3]، ستأخذ نظرية الوجود بعداً فكرياً ينأى بها عن ذلك الغموض الذي شهدناه عند الكندي، إذ إن اعتناق الفارابي لنظرية الفيض المستخلصة من أثولوجيا أرسطو المنحولة[4]، منحت فلسفته طابعاً متميزاً يقترب بها كثيراً من مفهوم أصالة الماهية، إذ إن نظرية الفيض قائمة أساساً على التعقل، فالعقل الأول يعقل ذاته، ويعقل مبدأه، فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته [5].

---

(1) الكندي (رسالة في القول في النفس) يوحنا قمير، ص 61.

(2) د.جعفر آل ياسين، (فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي)، ص 49.

(3) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه/ج2، ص 35.

(4) انظر:أحمد خواجة،الفيضية ضمن(الموسوعة العربية الفلسفية) الجزء الثاني، ص1059، الذي نقل عنه قوله بهذا الصدد(يعدّ الفارابي أول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، وقد أغنى الفارابي هذه النظرية تنظيماً ومضموناً وظهرت لديه أشد تماسكاً مما هي عند أفلوطين).

(5) د.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية) مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة،عام 1990م ص 450.

يمضي الفارابي بإيحاءات فكرية يستمدها من هذه النظرية، في محاولة للجمع بين فلسفتي أفلاطون وتلميذه أرسطو، يصفها بعض الدارسين بأنها (لم تكن ناجحة من الناحية المنهجية أولاً، وليست هي بالنظرية الرائدة ثانياً)[1]، ويصفها بعضهم الآخر بأنها كانت (..ساذجة وسطحية.)[2]، أو بأنها كانت في أفضل الأحوال (..برهنة ابستمولوجية على وحدة الفلسفة والملة)[3].

وبغض النظر عن إخفاق محاولة الفارابي التاريخية تلك أو نجاحها، فإن الموضوعة الأساسية التي نستنتجها من محاولة التقريب أو الجمع هذه، هي أن الفارابي كان يعتقد بأن ثمة رابطة قوية تجمع هاتين الفلسفتين.

وإذا كنا قد بينا في الفصل الأول، خلال تقصينا للفلسفة اليونانية، تمحور هذه الفلسفة حول محور أساسي يكمن في القول الماهوي، هل يمكن القول إذاً إن الفارابي فطن لنسيج هذه الرابطة، وكانت محاولته للجمع بين رأيي الحكيمين انعكاساً ضمنياً لهذا الفهم؟.

إن الأمر يتطلب منا تدقيقاً أعمق في القول الفلسفي العام للفارابي، كي نستخلص ما يمكن أن يدعم هذا الاستفهام أو يدحضه.

خلال كتاباته نجد الفارابي يقدم أول مرة في تاريخ الدرس الفلسفي، نصاً يتجاوز التمييز الأرسطوي بين الماهية والوجود إلى التصريح الواضح بأسبقية الماهية للوجود وذلك بقوله:(الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها)[4].

نفهم من هذا النص أن الفارابي يرى أنه لو كانت هوية الشيء داخلة في ماهيته لكانت مقوماً له، فلا يجري تصور الماهية إلا بها، وفي هذه الحالة ستكون الهوية مقوماً من مقومات الماهية، كما أن تصور الجسمية والحيوانية مقومان لتصور الإنسان، أي لكانت الهوية جنساً قريباً أو بعيداً داخلاً في

---

(1) د.آل ياسين، (فيلسوفان رائدان)، ص 87.

(2) انظر:د.ألبير نصري لمقدمة كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي)، ص 76.

(3) الجابري، محمد عابد:بنية العقل العربي، ص 425.

(4) الفارابي، التعليقات، حققه وقدم له وعلق عليه د.جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،عام 1988م، ص 42، ويعلق د.آل ياسين على هذه الفقرة بقوله:(حديث الفارابي في هذه الفقرة تأكيد لأصالة الماهية بدل أصالة الوجود، وهو موقف تمثلته مجموعة كبيرة من فلاسفة الإسلام حتى أواسط القرن التاسع للهجرة)، ص 74.

مفهوم الماهية، والحقيقة أن تصور الماهية لا يستدعي وجودها، فالإنسان يبقى يشك في هذا الاستدعاء التصوري ما لم يقم الدليل على هذا الوجود، وهذا الدليل أو التصديق الوجودي هو ما لا تحتاجه الماهية ولا تستلزمه[1]، إذاً الماهية غير الوجود وسابقة له.

يقول الفارابي في موضع آخر:(...لا يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لوجوده العارض للماهية، لأن وجود العلة هو سبب في وجود المعلول، وليس للماهية وجودان:أحدهما مفيد والآخر مستفيد...)[2].

نفهم من ذلك أن الوجود حاصل بعد الماهية، ولذلك فهو غير مقوم لها، وما دام الوجود حاصلاً بعد الماهية فقبلها لا وجود، ومن المحال أن يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود، فالوجود من اللواحق للماهية لا عن نفسها، بل عن غيرها، (وإن اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه إلا الموجود الذي إذا كان حصلت له أشياء هو سببها، فالملزوم المقتضى للازم علة لما يتبعه ويلزمه، والعلة لا توجب معلولها إلا إذا وجبت، وقبل هذا فهي غير واجبة)[3].

إذاً ما دامت الماهية غير واجبة في ذاتها فلا يلزمها الوجود لذاتها، وإنما هو يتبعها لعلةٍ غيرها، وإن وجوب الماهية لعلةٍ خارج ذاتها، ولذلك لا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه [4].

وقول الفارابي:إن الماهية قبل الوجود هي لا وجود،ليس بمعنى العدم والامتناع، وإنما هي حالة الإمكان، وهي درجة متوسطة بين العدم والوجود، فـ(الأقسام الأول ثلاثة، ما يمكن أن يكون، وما لا يمكن أن يكون أصلاً، وما يمكن أن يكون وأن لا يكون. فالأولان طرفان والثالث متوسط بينهما، وهو مجموع يقتضي الطرفين. والموجودات كلها داخلة تحت اثنين من هذه الثلاثة، فإن الموجودات منها ما لا يمكن أن لا يكون، ومنها ما يمكن أن يكون وأن لا

(1) انظر:الفارابي، أبو نصر، كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي الفلسفية، طبعة حيدر آباد، ص 32-.

(2) انظر:الفارابي، (الفارابي في حدوده ورسومه)، جعفر آل ياسين، ص 501-502.

(3) الفارابي، أبو نصر، كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي الفلسفية، ص 3.

(4) الجابري, د.صلاح، المعرفة بين التصور والتصديق، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى قسم الفلسفة في جامعة الكوفة،عام 1995م، غير منشورة، ص 45.

يكون،)[1]، لذلك فإن الماهية يجب أن تكون معلولة لعلة خارجية، لأنه لو كان وجودها في ذاتها ممتنعاً فإنها سوف لا تكون مطلقاً، ولو كان وجودها بذاتها واجباً لكانت غير معلولة، فيجب من ذلك أن تكون في ذاتها لا ممتنعة الوجود ولا واجبة الوجود، وإنما ممكنة الوجود، وتكون واجبة إذا وجب مبدؤها أو علتها أولاً، وتكون ممتنعة بعدم مبدئها.[2]

إذاً الماهية غير الوجود وسابقة له، ما دام الوجود من لوازمها وليس من مقوماتها، فهي التي لها الأصالة والتقدم والسبق، لكننا نجد الفارابي يستدرك هذه المسألة فيما يخص الله (الأول) بقوله:(لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنية، يشبه أن يكون الوجود حقيقة، إذا كان على صفةٍ، وتلك الصفة ماهية الوجود، وليس تأكد الوجود ووجود المخصص تأكيداً، بل هو معنى لا اسم له، يعبر عنه بتأكد الوجود، ويشبه أن يكون أول ما يقال فيه:إن حقيقة الواجب بالمعنى المطلق، لا الواجبية بالمعنى العام، ومعناه أنه يجب له الوجود)[3].

إن هذا الاستدراك الذي قدمه الفارابي للعلاقة بين الوجود والماهية يجعلنا نستخلص حكماً على فلسفته ملخصه (أن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء إلا عند البارئ جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته)[4].

إنها إذاً الأطروحة الفلسفية الأولى التي قدمتها الفلسفة الإسلامية في بواكير نضجها عند الفارابي، والتي جعلها بعض الدارسين للفلسفة الإسلامية[5]تأتي في مقدمة تأثيرات الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى.

وهذا ما تعززه فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة التي يبسط فيها الفارابي قوله في الموجود الأول، قبل دخوله في بيان كيفية صدور جميع الموجودات عنه تعالى، مشيراً إلى عدة صفات

---

(1) الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق د.فوزي متري نجار، ص 5150-.

(2) انظر:د.صلاح الجابري، المعرفة بين التصور والتصديق، ص 45.

(3) الفارابي، التعليقات، حققه وقدم له وعلق عليه د.جعفر آل ياسين ص 74.

(4) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية/ الجزء الثاني، ص 177.

(5) يقول د. مدكور بهذا الصدد:(التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة، وإن اتصلت ببعض الآراء اليونانية. وقد صادفت نجاحاً لدى اللاتين يزيد على نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك في الغالب إلى صلتها بفكرة الألوهية، والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

مختصة به من دون سواه أهمها أنه (..سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها، ثم على أنه غاية لها، ثم على أنه صورة لها، وأنه خلو وبريء من أنحاء النقص، ولا مكان أن لا يكون ولا بوجه من الوجوه، بل هو على غاية الكمال الأخير)[1]، ما يعطيه مفهوم (واجب الوجود بذاته) الذي يتمثل في أن حقيقته تساوق[2]وجوده، (...، وأنه هو وجوده الخاص الذي هو وحدته، فهو واحد بهذه الأنحاء من أنحاء الواحد.)[3]، وهذا يعني أن الأصالة هي للوجود وليس للماهية فيما يخص الواجب، ويعزز الفارابي هذا القول بنفيه أن تكون للواجب بذاته ماهية غير وجوده (..ولا ماهية له مثل الجسم، إذا قلت عنه إنه موجود، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء، سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده)[4]، مقابل (...موجودات أخر سواه كثيرة، كل واحد منها فيه شيء من أنحاء النقص.) [5]، لهذا فإن الفارابي يطلق عليها المفهوم الفلسفي اللائق على صنف هذه الموجودات وهو (الممكن).

وبناءً على ذلك تنقسم الموجودات إلى قسمين رئيسين، هما (الواجب) و(الممكن)، هذا التقسيم المهم للوجود الذي سيكون محور الدرس الفلسفي بعده، ويتلخص هذا التقسيم في قول الفارابي:(إن الموجودات على ضربين، أحدهما إذا عدّ ذاته لم يجب وجوده، ويسمى (ممكن الوجود)، والثاني إذا عدّ ذاته وجب وجوده، ويسمى (واجب الوجود)، وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره)[6]، ويستند تمييز الفارابي بين مفهومي (الواجب بذاته) الذي يكون وجوده ذاته نفسها، و(الممكن) الذي تكون ماهيته زائدة على وجوده، إلى حقيقة أن المعاني العامة في نظر الفارابي (لا وجود لها في الأعيان، كالحيوان مثلاً، وإنما وجودها في الذهن، فهي مقومة لوجودها في

---

(1) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية،عام1991م ص 79-80.

(2) معنى المساوقة هنا ليس بمعنى المساواة، بل بمعنى أعلى من المساواة، أي أن يكون بين الشيئين مفهوم، مصداقهما واحد، وحيثية صدقهما واحدة أيضاً، بعكس المساواة التي تعني أن هناك مفهومين مصداقهما واحد، ولكن حيثية الصدق بينهما ليست واحدة. انظر بهذا الصدد:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص 213.

(3) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 80.

(4) المصدر السابق، ص81.

(5) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(6) الفارابي، عيون المسائل- ضمن كتاب مبادئ الفلسفة القديمة، مطبعة المؤيد، القاهرة عام 1910م، ص4، نقلاً عن:د.سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 56.انظر:كذلك الفارابي، كتاب التعليقات،، ص 59.

الذهن. واللوازم المذكورة في الكتب، هي اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود، فالحس والحركة والإرادة هي لوازم النفس، ولكنها مقومات للحيوان من حيث المفهوم، والحيوان لا وجود له إلا في الذهن)[1].

هناك إذاً تقسيم آخر للوجود، يتضمنه النص وهو (الوجود الذهني) الذي يأتي مقابل (الوجود الخارجي)، فالوجود في الذهن هو ظرف وجود الماهية، لذا فهو مرادف للتصور، والوجود الخارجي هو الوجود في الأعيان الذي تتحد فيه الماهية بالوجود، وهو مرادف للتصديق.

واستناداً إلى المبدأ المنطقي القائل:إن كل تصديق يسبقه تصور على نحو ضروري، ولكن ليس كل تصور يصحبه تصديق على نحو ضروري، فإن الماهية لما كانت تصوراً تاماً للشيء في الذهن من دون أن يصحبه حكم فهي إذاً لا تستلزم تصديقاً، وهذا يعني أن الماهية لا تتضمن الوجود منطقياً، لذلك هما متمايزان، كما لا يتضمن تصور الماهية تصديقنا بوجودها أو عدم وجودها.[2] ومن ذلك نستنتج أن سبق الماهية للوجود عند الفارابي هو سبق منطقي ابستمولوجي محله الذهن، أما في الخارج على المستوى الأنطولوجي فإن الماهية هي ماهية شيء موجود في العالم الخارجي بصرف النظر عن معرفتنا به أو عدمها، وفي ذلك قال الفارابي:(ومسألتنا ما الشيء إذا طلب منها معرفة ذات الشيء فإنما يصلح أن يكون بعد المعرفة بوجود الشيء، والدليل على ذلك أنا لو قلنا فيما نراه، ولا نعلم وجوده ما ذاك الشيء، (وما الشيء)، لكان القول باطلاً).[3]

وما دام المقصود بالماهية هو المفهوم الكلي مثل الإنسان والحيوان والشجرة...إلخ، فإن هذه الماهيات إذا أخذت بمفهومها الكلي الذي تشترك فيه عدة جزئيات فهي موجود ذهني، أما وجودها الخارجي فهو وجود عرضي، يتجسد في الجزئيات التي تمثل مصداقاً لها، ومن هنا يتضح المقصود بسبق الماهية للوجود عند الفارابي، فالكلي الماهوي سابق منطقياً لمصاديقه الموجودة في الخارج، لأنها تعرف خلاله وبه، زيد وعمرو نعرفهما من خلال المفهوم الكلي (الإنسان) [4].

---

(1) الفارابي، كتاب التعليقات، ص 59.

(2) انظر:د. صلاح الجابري، المعرفة بين التصور والتصديق في الفلسفة الإسلامية، ص 43

(3) انظر:الفارابي، أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية عام1986م، ص 48.

(4) انظر:د. صلاح الجابري، المصدر السابق، ص 46.

وهذا التقسيم للوجود (الذهني والخارجي)المرادف لـ (التصور والتصديق) من جهـة، و(الماهية والوجود) من جهة أخرى، والذي نجـده مبثوثـاً في نـسيج فلـسفة الفـارابي يبـين أن أصالة الماهية في الممكنات هي أصالة ذهنيـة منطقيـة ابـستمولوجية، أمـا في الخـارج فـإنهما متحدان.

3. ابن سينا (370هـ ـ 428هـ):

مع الشيخ الرئيس، سـيكون لنظريـة الوجـود حـضورها الجديـد المتميـز، خـلال هـذا التطوير الذي سيحدثه ابن سينا لفلسفة المعلم الثاني، بعدم اكتفائـه بتقـسيم الموجـودات إلى واجب بذاته وممكن، فإضافة إلى الواجب الوجود الذي (متى فـرض غـير موجـود عـرض منـه محال)[1]، والممكن الوجود الذي (متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعـرض منـه محـال)[2] يطرح علينا ابن سينا مفهوماً آخر للوجود، يسميه الواجب الوجـود لا بذاتـه، الـذي هـو (لـو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً إن الأربعة واجبة الوجـود لا بـذاتها، ولكـن عند فرض اثنين واثنين)[3].

ويفرق ابن سينا تفريقاً حاسماً بين الماهية والوجود بالقول:(...ماهية الشيء ليست وجـوده، وكون الشيء معقول الماهية قياساً بغيره ليس كونه موجوداً قياساً بغيره.)[4] ويضرب أمثلة توضيحية لذلك (...إنك قد تفهم معنى المثلـث، ثـم تـشك هـل هـو موصـوف بـالوجود في الأعيـان، أم لـيس بموجود، بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان أم لا).[5]

وهذا يعني أن الماهية كونها، مجموعة الصفات المقومة لصورة الـشيء في الـذهن بـصرف النظـر عن وجودها الخارجي، هي غير الهوية، فـإذا تـصورنا المثلـث بأنـه شـكل وأنـه موجـود، وجـدنا الـشكلية

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 261.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4)ابن سينا، التعليقات، ص 76.

(5) ابن سينا، الإشارات ـ تحقيق سليمان دنيا ـ القسم الثاني، نقلاً من د.، سالم مرشان. الجانب الإلهي عند ابن سـينا، ص 65. وعن مغايرة الوجود للماهية في الممكن ننقل عن د.سالم مرشان قوله:(...ويظهر بوضوح مما تقدم أن ابن سينا يقـول بثنائيـة الممكن، بمعنى أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجي، وغير هويته، فلا يلزم مـن تقريـر حقيقـة الـشيء وجـوده في الخارج، كما لا يلزم من بيان الماهية وجود الماهية)، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

داخلة في معنى المثلث، لأنه من المستحيل أن نفهم المثلث أنه مثلث من دون أن يكون قبل ذلك شكلاً، فإن تصور المثلث يقوم على تصور يسبقه، هو كونه شكلاً ما، ولا يحتاج في ذلك إلى أن نتصور أنه موجود، لأنه من الممكن أن نتصور ماهية المثلث ونحن نشك في وجوده، ثم تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان، حتى يبرهن لنا أنه موجود أو ممكن الوجود.[1]

ولذلك يبين ابن سينا استحالة السؤال عن الشيء الذي جعل المثلث مثلثاً، أو المثلث شكلاً، ولكن من الممكن السؤال عن الشيء الذي جعل المثلث موجوداً في الذهن أو في الخارج، ومن هنا فإن الماهية غير الوجود وسابقة له، وهي من قسم التصورات، وليست من قسم التصديقات، والتصور سابق للتصديق[2]، يقول ابن سينا مبيناً ذلك:(كل موجود إنما يصح وجوده بعد أن يسبقه تصور عقلي أو خيالي، قد بان ذلك في العلوم الإلهية، وإنه لو لم يكن تصوراً لم يصح وجود شيء، إذ الموجودات كلها تابعة للتصورات العقلية، فإن كل ما يفرض من تلك الأمور مخصصاً يجب أن يكون وجوده بعد أن يسبقه التصور)[3]، ونحن هنا نجد ابن سينا ينحو منحىً ابستمولوجياً منطقياً في التمييز بين الماهية والوجود وسبق الماهية للوجود، وذلك استناداً إلى المبدأ المنطقي القائل إن كل تصديق يسبقه تصور على نحو ضروري، ولكن ليس كل تصور يصحبه تصديق على نحو ضروري، يقول ابن سينا:(التصور مبدأ للتصديق، فإن كل مصدق به فهو متصور أولاً، ولا ينعكس)[4]، ولما كانت الماهية تصوراً تاماً للشيء في الذهن من دون أن يصحبه حكم فهي لا تستلزم تصديقاً، في حين إن تصور الوجود (الهوية) يحتاج إلى تصديق من دليل أو قياس أو استقراء يثبت أن هذا الشيء المتصور في الذهن موجود في الخارج وجوداً موضوعياً, وهكذا فالفرق بين الماهية والهوية(الوجود) كالفرق بين التصور والتصديق، فكما أنّ كل تصديق يستلزم تصوراً يسبقه، كذلك تشترط الهوية سبق الماهية سبقاً منطقياً، وحيث أنه ليس كل تصور يتبعه تصديق، كذلك لا يشترط في الماهية أن يتبعها وجود دائماً.[5]

---

(1) انظر:د. مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 64، وأنظر كذلك:الجابري, د.صلاح، المعرفة بين التصور والتصديق، ص 44.

(2) انظر:الجابري, د.صلاح، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) ابن سينا، التعليقات، ص164.

(4) ابن سينا، المصدر السابق، ص140

(5) انظر:الجابري, د.صلاح، المصدر السابق، ص 43.

ومن ذلك نستنتج أن التمييز الذي يضعه ابن سينا بين الماهية والوجود هو تمييز ذهني، وليس تمييزاً واقعياً، إذ إنهما أي الماهية والوجود متحدان في عين الواقع، لكنهما متميزان في عين الذهن[1].

إذاً الماهية سابقة للوجود سبقاً منطقياً لا أنطولوجياً، ومن ثم فإن ابن سينا يبدو من القائلين بأصالة الماهية في الممكنات، وهذا يعززه قوله أيضاً :(..الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الآنية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكد الوجود..)[2]، ولذلك فهو كالفارابي في تصور أسبقية الماهية للوجود، وفي التأسيس لمركزية الماهيات.

ويلخص ابن سينا العلاقة بين الوجود والماهية لكل من الواجب والممكن بالقول:(الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود فهو علة الوجود، والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته، بل طارئ عليه من خارج، ولا يكون من لوازمه)[3].

يتضح من النص السينوي السابق أن أصالة الوجود تختص بواجب الوجود، بينما أصالة الماهية تختص بكل ما سواه (العالم)، فالماهية في الواجب هي عين الوجود، (..وواجب الوجود ماهيته إنيته، ليس إنيته زائدة على ماهيته، بل لا ماهية له غير الإنية..)[4]، فإن يكن له ماهية يتولد منه أن يكون له حد، ما يسمح له أن ينقسم إلى أجزاء تبعاً لانقسام الحد، وهذا يخالف كون الواجب بذاته واحداً إطلاقاً.

يقول ابن سينا موضحا ذلك:(..إن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية ومقوماتها، لا من شرائط الوجود ومقوماته، ولذلك ليس يدخل الباري تعالي في حد شيء وهو المفيد لوجود الأشياء)[5]، ولو كان الواجب ماهية يعني أنه سيكون معلولاً، (...لأنه لا ماهية له بل

(1) انظر:الجابري، محمد عابد، السينيوية، ضمن (الموسوعة الفلسفية العربية/المجلد الثاني)، ص 777.

(2) ابن سينا، التعليقات، ص 36.

(3) ابن سينا، التعليقات، ص 70.

(4) انظر:ابن سينا، المصدر السابق، ص 187.

(5) انظر:ابن سينا، منطق المشرقيين، ص 84.

له الإنية، إذ كل ذي ماهية معلول، لأن وجوده لا لذاته بل من غيره.)[1]، إذاً فواجب الوجود ماهيته وجوده، ووجوده ماهيته، فهو حق بكل معاني الحقية، (كل واجب الوجود بذاته فهو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذاً أحق بواجب الوجود)[2]، أما في كل ما سواه (الممكن بذاته الواجب بغيره) والتي يسميها ابن سينا (ذوات الماهيات)، فالوجود غير داخل في ماهيتها، بل طارئ عليها من الخارج:(..الماهيات كلها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها، إذ لا تقوم حقيقة واحدة منها، فإذاً كلها معلولة)[3] وتحديداً من واجب الوجود بذاته (فذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به)[4]، فالوجود إذاً أمر زائد على الماهية فائض عليها من مبدأ أعلى منها لكونها معلولة، إذ (كل ذي ماهية فهو معلول، والإنية معنى طارئ عليه من خارج، فهي لا تقوم حقيقته)[5].

ومن المهم أيضاً الإشارة إلى أن ابن سينا يأخذ بنظرية الفيض، وهو لا يختلف كثيراً في تصوره لهذه النظرية من حيث المبدأ عن مؤسسها أفلوطين، إلا أن الفيض عند ابن سينا فيض رضى لا بالطبع ولا عن قصد، يقول ابن سينا:(...فالأول راض بفيضان الكل عنه..)[6]، كما جاءت نظريته في النفس وإن كانت مخالفة لأرسطو، من حيث إنه يطيل في براهينه على جوهرية النفس[7]،مساوقة لفهمه لنظرية الصدور المتأثرة بالأفلوطينية، وخاصة فيما يتعلق بالاتصال بالعقل الفعال، حيث عدّه بعض الدارسين (المنظر الأول لمذهب الإشراق)[8]، كما يتبين من كتابه (مقامات العارفين)[9].

---

(1) انظر:ابن سينا، التعليقات، ص70.

(2) انظر:ابن سينا، النجاة، 266.

(3) انظر:ابن سينا، التعليقات، ص 186.

(4) انظر:ابن سينا، الشفاء، قسم الإلهيات، نقلاً عن د.سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 64.

(5) انظر:ابن سينا، التعليقات، ص 185.

(6) انظر:ابن سينا، كتاب النجاة، ص311، وانظر:صليبا، جميل:من أفلاطون إلى ابن سينا(محاضرات في الفلسفة العربية)، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،عام 1982م، المحاضرة الرابعة:(نظرية الفيض عند ابن سينا) ص81 وما تليها.

(7) انظر، عريبي، محمد ياسين:الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي(نقد العقل التاريخي/1) منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى،عام 1991م، ص106.

(8) انظر:عبدو الحلو، الإشراقية، ضمن (الموسوعة الفلسفية العربية/2)، ص123 .

(9) انظر:د.مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، الطبعة الأولى عام 1994م، دار الجيل بيروت ص 55 وما تليها.

ولكن مع كل التأكيدات المصاحبة لقول ابن سينا بأصالة الماهية، إلا أنه يمكن اكتشاف إرهاصات للقول بأصالة الوجود، تبدو مشوبة بنوع من التردد في فلسفته، حيث نجده يفرد فصلاً خاصاً في موسوعة الشفاء الفلسفية يسميه (في إبطال القول بالتعليميات والمثل)، يسوق فيه خمس حجج لإبطال القول بالمثل أو الصور[1]، وهذا ما تنبه له ملا صدرا بقوله:(...ومما يدل على أن الوجود موجود في الأعيان، ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء..)[2].

4. السهروردي (587 هـ ـ545 هـ)[3]

نشهد عند شهاب الدين السهروردي الذي يعدّه معظم الدارسين، مؤسس المذهب الإشراقي في الفلسفة الإسلامية، ورائداً للأفلاطونية[4]، دفاعاً قوياً عن المثل والكليات، ببراهين يرد

(1) عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب (المثل العقلية الأفلاطونية المعلقة)، وكالة المطبوعات الكويت، ص 16-21.

(2) الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 120.

بهذا الصدد يقول إدريس هاني:(ومع اضطراب ابن سينا في أمر أصالة الوجود، فإننا نقتصر على إحدى أهم إثاراته في هذا الصدد، حيث أعطى الأولوية للوجود على الماهية، وذلك بناءً على دليل العلية. يقول في الإشارات:(قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود لشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود). إن ابن سينا يقر بأن تكون الماهية سبباً لصفة من صفاته، ومثال ذلك ـ كما ضربه شارح الإشارات ـ (كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين)، غير أن الوجود هو الصفة الوحيدة التي يمتنع كونها معلولة للماهية، والسبب كما تقرر في مبدأ العلية، أن الماهية لو كانت سبباً في وجود الشيء، فمعناه أنها متقدمة عليه، بحكم أن العلة تسبق معلولها على نحو ضروري. والحال أن لا متقدم بالوجود قبل الوجود)، المصدر، هاني إدريس، ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ص140-141. وهذا ما يؤكده أيضاً حسين مروة بالقول:(العلاقة بين الوجود والماهية:أيهما الأصل؟ توصلنا، خلال دراسة النصوص، تحليلاً ومقارنة، إلى استنتاج أن ابن سينا يأخذ بأصالة الوجود، من دون الماهية خلافاً لآراء جملة الباحثين السابقين في فلسفة ابن سينا). النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية/ج2، ص700.ومن الجدير بالذكر أننا نجد الشيرازي يكاد يختطف النص السينوي بحذافيره ليقدمه دليلاً على أصالة الوجود بالقول:(كل ما هو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سبباً لصفة، وتكون صفته سبباً لصفة أخرى، لكن لا يمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإن السبب متقدم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود) الشيرازي، الأسفار/1. ص 120.

(3) السهروردي، هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، ولد بين سنة 545هـ و550هـ وتوفي سنة 587هـ اشتهر بأنه مؤسس المذهب الإشراقي القائم على عدّ النور المبدأ الخالص للوجود كله.(المصدر د. أبو ريان، محمد علي:أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، الطبعة الثانية عام2002م، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ص3217-).

(4) انظر:أبو ريان، المصدر السابق ص 32، وانظر كذلك:د.عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، مصدر سابق، ص 11، الذي ننقل عنه قوله:(..فالتيار الأفلاطوني الحقيقي هو الذي بدأه السهروردي المقتول في القرن السادس الهجري واستمر حتى بلغ أوجه النهائي عند ملا صدرا شيرازي المعروف بالصدر(أو صدر الدين) الشيرازي(المتوفى سنة 1050هـ = 1640م) والداماد محمد بن باقر بن شمس الدين الاسترابادي(المتوفى سنة 1040هـ = 1630م)).

فيها على المشائين المعارضين لكون المثل قائمة بذاتها[1]، ونشهد عنده تمسكاً واضحاً بالمثل المعلقة التي تناقض كلياً القول بأصالة الوجود، هذه المثل التي يعدّها الشيخ المقتول (واسطة كالمرآة بين عالم المحسوس والمعقول، ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفل تحتها، وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والروايح مثال قائم بذاته)[2]، ما يعطينا مؤشراً قوياً لضمه ضمن المنادين بأصالة الماهية.

إضافة إلى أننا نجد فلسفة الإشراق عنده تنحو في مضمونها منحىً مثالياً حاداً يفوق ما شهدناه عند سابقيه، ففي حين إن أصالة الماهية عند الفارابي وابن سينا هي أصالة ذهنية تعتمد على السبق المنطقي من دون الواقعي، إذ الماهية والوجود متحدان بالخارج، نجد عند السهروردي تطرفاً كبيراً في القول بأصالة الماهية، تصل إلى درجة أن أصالة الماهية تعني واقعية الماهية، أي إن الماهية لا تتميز وتتقدم على الوجود تميزاً وتقدماً ذهنياً منطقياً فقط كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، بل إنها أيضا تتميز تميزاً عينياً خارجياً، حيث يمكن أن نطلق على فلسفته تعبير الفلسفة المثالية الواقعية التي قلبت مسألة الوجود رأساً على عقب، فتعاملت مع الوجود واقعاً روحياً، حيث يكون العنصر الروحي لا المادي هو العامل الذي نفهم خلاله الوجود، بالتنافي بينه وبين العامل المادي، فهي إذاً فلسفة الواقعية الروحية التي تقوم على عدّ النور المبدأ الخاص للوجود كاملاً، الذي يعطى للماهيات كونها مثلاً نورية وجوداً روحياً واقعياً(خارجياً)، وليس ذهنياً أو منطقياً فحسب، كما هو شأن الفارابي وابن سينا.

هذا الانطباع الأول والأساسي الذي نسجله على فلسفة السهروردي تدعمه أقواله ذات النزعة الماهوية المثالية، التي تفيض بما يناقض مبدأ أصالة الوجود، خاصة في كتابه الرئيس(حكمة الإشراق)[3]، من حيث نفيه للوجود الحقيقي للعالم المادي، ومهاجمته القوية لآراء أرسطو ذات المنحى

---

(1) بهذا الصدد يبسط د.محمد أبو ريان كل ردود السهروردي على اعتراضات المشائين على المثل القائمة بذاتها وانتصاره لفلسفة أفلاطون.(د. أبو ريان، محمد علي:أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ص 220 وما تليها)، وانظر:عرض د.عبد الرحمن بدوي لردود السهروردي على هذه الاعتراضات ضمن كتاب (المثل العقلية الأفلاطونية)، ص 30-39.

(2) قصاب باشي زاده, من (رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة)، ضمن كتاب(أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي)، د.محمد علي أبو ريان، ص 229.

(3) بهذا الصدد يقول د. محمد أبو ريان في بسطه لكتاب حكمة الإشراق للسهروردي:(وهو الكتاب الرئيس الذي يشير إليه في كل تواليفه الأخرى،...أما مضمون الكتاب فيرجع كما يقول هو إلى الذوق لا إلى النظر العقلي، فإنه أثبت ما رآه عياناً في عالم الربوبية.). المصدر السابق، ص 128.

المادي الواقعي، يقول السهروردي بهذا الصدد:(.. فإنّ كل ما في العالم الجسماني مـن الجـواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية، وعلى الجملة، فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب، فهو من العالم المثالي)[1].

ولعل خير ما نقتبس من أقوال السهروردي التي تصرح بتبنيه العميق للقول الماهوي تلك المحاورة التي صورها السهروردي في كتابه (التلويحات) بينه وبين أرسطو مـن حـديث في حلم رآه، والتي يأخذ فيها على أرسطو كونه رفض (المثل) الأفلاطونية، إلى أن توصـل معـه إلى إقناعه بفلسفة أفلاطون إلى درجة أن أرسطو أخذ:(يثني عـلى أسـتاذه أفلاطـون ثنـاء تحـيرت فيه، فقلت:وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟، فقال :لا ولا إلى جزء من ألف جـزء مـن رتبته، ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعـت إلى أبي يزيـد البـسطامي وابـن محمد سهل بن عبد اللــه التـستري وأمثـالهما فكأنـه استبـشر، وقـال :أولئـك هـم الفلاسـفة والحكـماء حقـاً، مـا وقفـوا عنـد العلـم الرسـمي، بـل جـاوزوا إلى العلـم الحـضوري الاتـصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى... فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا.)[2].

يتضح لنا من هـذا الـنص انتـصار الـسهروردي لمـذهب أفلاطـون الـذي يعـدّه (إمـام الحكمة ورئيسنا أفلاطون، صـاحب الأيـدي والنـور)[3]، ولمـذهب الإشراق، القـائم عـلى العلـم الحضوري الاتصالي الشهودي، ما حـدا بـصدر الـدين الـشيرازي لعـدّه (شـيخ أتبـاع المـشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والحكمـة)[4]، فـالنور في فلـسفة الـسهروردي هـو مبدأ وجودي، وهو المبدأ الأوحد، وأما الظلام فهو نقص في النورية[5]استناداً إلى قاعدة الإمكان الأشرف[6].

---

(1) انظر:حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية/2، ص246.

(2) انظر:د.محمد أبو ريان، المصدر السابق، ص 117-118.

(3) السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن كتاب (المثل العقلية الأفلاطونية)، تحقيق د.عبد الـرحمن بـدوي، وكالـة المطبوعـات، الكويت، ص10.

(4)انظر:د. محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص 119.

(5) المصدر السابق، ص 133.

(6) عن قاعدة الإمكان الأشرف يقول الشيرازي(..مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجـود مـن الممكـن الأخس وأنه إذا وجد الممكن الأخس فلابـد أن يكـون الممكـن الأشرف منـه قـد وجـد قبلـه، وهـذا أصـل شريـف برهـاني عظـيم جدواه....وقد اسـتعمله معلـم المـشائين....و أمعـن في تأسيـسه)الـشيخ الإشراقـي(إمعانـاً شـديداً في جميـع كتبـه (كالمطارحـات) و(التلويحات) وكتابه المسمى (حكمة الإشراق)). الشيرازي، الأسفار الأربعة/7، ص 217-218.

والسهروردي بهذا البناء النوراني العام للوجود يجوّز التشكيك في الماهية، والتشكيك بالمفهوم الفلسفي يعني وجود الشيء نفسه بمراتب متعددة تبدأ بأدنى المراتب، وتنتهي بالمرتبة التي لا يحدها حد[1]،أي إنه يمكن أن يختلف نوع واحد في ما بين أفراده، على أساس الاختلاف في الماهية، يقول السهروردي بهذا الخصوص:(...الأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النوري، وإنما يمكن التمييز بينها لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كالأنواع الأرسطوية، بل بحسب شدة النورية وضعفها فتترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل بحسب كمال نوريتها أو نقصها.)[2].

وسنجد أن القول بالتشكيك في الماهيات القائم على تبني القول بأصالة الماهية هو ما ستنبري فلسفة الحكمة المتعالية للشيرازي إلى دحضه، فلا تشكيك في الماهية، وإنما التشكيك يعود إلى حقيقة الوجود، فالوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، وهذا ما سيجري إثباته استناداً إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

5. محيي الدين بن عربي[3]:

(... فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات)[4]، هكذا يعرب ابن عربي عن لب مذهبه الصوفي القائم على وحدة الوجود، هذه الفكرة التي ترى أن الوجود واحد وحقيقة واحدة هي وجود الله، فـ (...الحق والخلق حقيقة واحدة، لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو

---

(1) (التشكيك بالأولوية هو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود فإنه في الواجب أتم وأثبت وأقوى منه في الممكن، والتشكيك بالتقدم والتأخر هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدماً على حصوله في بعضها، كالوجود أيضاً فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن، والتشكيك بالشدة والضعف هو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من بعضها، كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أشد من الممكن) (الجرجاني، كتاب التعريفات، ص67-68).

(2) السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن كتاب أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، د.محمد أبو ريان، ص 140.

(3) ابن عربي:هو أبو بكر محمد بن علي محيي الدين الملقب بالشيخ الأكبر، عربي من قبيلة الطائي، ولد في مرسية في الأندلس عام 1165م وتوفي في دمشق سنة 1240م، يعدّ من كبار مفكري الصوفية، وقد نادى مذهبه بوحدة وجود عقائدية. المصدر :الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص1537

(4) انظر:ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي مكتبة دار الثقافة، العراق، ص 103.

للحق خاصة).[1]، وهي الفكرة التي يحيطها نوع من الغموض في مسألة العلاقة بـين الوجـود والماهية، بعدّ أن اللـه هو الوجود الحق، وكان هو والخلق حقيقة واحدة، فهذا يعنـي إذاً أن الخلق (العالم الخارجي) حقيقي، يستمد حقيقته من وحدة الوجود مع اللـه الذي هو وجود واجب حقيقي، ما يعني أن القول بوحدة الوجود يبدو أقرب إلى أصالة الوجود.

وهذا الغموض يؤكده أيضاً فهمه للكليات، كما جاء في فصوصه الحكمية، حيث نجده يقول في ثناياه:(...اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومـة بـلا شـك في الذهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني)[2].

إن هذا النص يشير مباشرة إلى أن للكلي وجوداً ذهنياً، وهـو يـؤثر ويحكـم عـلى الوجـود العيني، وهذا الكلام شبيه بنظرة أرسطو للكلي، وهو ينأى به من ثـم عـن أفلاطـون الـذي عنـده الكليات أعيان قائمة بأنفسها، لكننا مع ذلك نجد ابن عربي يكشف عن انضمامه لأصـحاب القـول بأصالة الماهية بتأكيده القاطع بالقول إنه (..لولا تلك الحقائق المعقولة الكليـة مـا ظهـر حكـم في الموجودات العينية)[3]، ما يعني طبعاً أن السبق يؤول هنا إلى تلك الحقائق المعقولة الكلية والتي قد تكون مرادفة للماهيات الثابتة الخالدة عند أفلاطون، أو للمثل النورية عند السهروردي.

ويؤكد ابن عربي هذا الاتجاه الماهوي في فلـسفته باعتقـاده أن الموجـودات الخارجيـة العينية تعتمد وتستند أساساً إلى الأمور الكلية:(... فاستناد كل موجود عيني إلى هـذه الأمـور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل)[4]، وبناء على ذلك فإن الوجود الخـارجي العينـي يـصير في نظره ظلالاً لهذه الحقائق المعقولة، ما يعني تأخرها عن تلك الأمور الكلية:(فما يعلـم مـن العالم إلا قدر ما يعلم من الظـلال)[5]، ليـصل إلى نتيجـة تـدعم انـضمامه إلى أصـحاب القـول بأصالة الماهية إذ يقول:(...وإذا كان الأمر عـلى مـا ذكرتـه لـك فالعـالم متـوهم مـا لـه وجـود حقيقي)[6].

---

(1) أبو العلا عفيفي، مقدمة كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي، المصدر السابق، ص33.

(2) المصدر السابق، ص 51.

(3) المصدر السابق، ص 55.

(4) المصدر السابق، ص 51

(5) ابن عربي، المصدر السابق، 102.

(6) المصدر السابق ص 103.

ولكن، وإن كان مذهب ابن عربي يقوم ويستند إلى وحدة الوجود الروحية، إلا أنه يجعل أسماء الله تعالى التي هي صفاته، الواسطة بين الحق(الله) والخلق (العالم):(...لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها..)[1]، ويقول في موضع آخر:(..ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية)[2]، الأمر الذي نجم عنه وجود هوة بين الذات الإلهية والصفات من جهة، والعالم من جهة أخرى، يقول ابن عربي بهذا الصدد:(فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم، ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين، وإذا كانت غنية عن العالمين، فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء إليها)[3]، ما جعل العلاقة الوجودية تجري بين أسماء الله والعالم لا بين الذات الإلهية والعالم مباشرةً. وهذا ما سنجد صدر الدين الشيرازي يتلافاه في قوله بوحدة الوجود التشكيكية على ما سيتبين في الفصول القادمة.

---

(1) المصدر سابق، ص 48.

(2) المصدر السابق، ص 105.

(3) المصدر السابق، ص 104-105.

المبحث الثالث ـ النتائج الفلسفية المترتبة على القول بأصالة الماهية:

خلال عرضنا لأوجه القول الماهوي عند الفلاسفة السابقين على صدر الدين الشيرازي، تبين لنا أن ثمة اتجاهين لهذا القول، يقتربان من بعضهما في ناحية، ويفترقان في ناحية أخرى.

الاتجاه الأول ـ يمثله على نحو أوضح أفلاطون في الفلسفة اليونانية، والسهروردي في الفلسفة الإسلامية، وهو الاتجاه الذي أوصل أصالة الماهية إلى حدودها القصوى، حيث تقدمت الماهية للوجود على المستويين الذهني والخارجي، وصارت الماهية عندهم سابقة على الوجود ابستمولوجياً وأنطولوجياً، لقد كانت هذه النتيجة واضحة منذ بداياتها الساذجة عند اليونانيين القدامى (المدرسة الإيلية) إلى أن اكتمل نضجها عند أفلاطون الذي خصص لها نظرية المثل الشهيرة، هذه النظرية التي عدّت الأجناس والأنواع أعياناً قائمة بأنفسها، والتي يمكن عدّها نموذجاً للنتائج الفلسفية الناجمة عن القول بأصالة الماهية لهذا الاتجاه.

وإذا كان الأمر كذلك عند أصحاب هذا الاتجاه فإنه من المهم التفطن إلى أن الانطلاق لبناء معرفة ممكنة بالعالم المادي الخارجي لا يجري عند أصحاب هذا الاتجاه بدءاً وتأسيساً من العالم المادي نفسه، بل من عالم مفارق للعالم المادي، وهذا البناء المعرفي عند أصحاب هذا الاتجاه قد جرى رفعه بناءً على قاعدة أن الماهيات ثابتة في مقابل الواقع الحسي المتغير وغير الثابت، ما حدا بهم إلى عدّ الماهيات موضوع المعرفة اليقينية مقابل المعرفة الظنية الزائفة للواقع الحسي، وهذه الهوة بين المعقول والمحسوس نشأت نتيجة لافتراض عالم علوي مفارق قائم على وجود (عالم للأفكار والمثل والجواهر متعالٍ عن المحسوسات والأنماط المادية)[1]، يتحول بحسب نظرية المعرفة الماهوية إلى أن يكون (العلة التي تمد الأشياء بسبب وجودها ودلالتها)[2]، وهي النتيجة ذاتها الذي سيترتب عليها النظر إلى الطبيعة أمراً ثانوياً يقود في الغالب إلى عدم الاعتراف بالوجود الحقيقي له.(وبذلك يرتدي مذهب

---

(1) انظر:سالم حميش، المثالية، (الموسوعة الفلسفية العربية /2)، ص 1211.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

أصالة الماهية صيغة مثالية تؤخر الوجود إلى المرتبة الثانية، وتضع في بداية الأشياء صورها العقلية المجردة، وتنتهي من ثم إلى جعل العالم مسرحاً لماهيات ثابتة، تتحرك الموجودات داخل أسوارها الصلبة، حركة دورية رتيبة تمنعها من تجاوز الصيغ المقررة لها بموجب قانون ماهيتها الخاص)[1]، وهذا على حساب الوجود العيني الذي شهدنا تضاؤل دوره إلى درجة أنه وصل أحيانا إلى حد النفي.

يمكن إذاً أن نستخلص أهم نتيجة مترتبة على هذا الاتجاه، مفادها التأسيس لنظرة سلبية إلى العالم، قائمة على تبني مصادرة الأشياء الواقعية العينية، ما دام الواقع العيني الملموس يتحول بحسب نوع هذه الخطابات الماهوية إلى مجرد ظل، أو شبح، أو محاكاة لتلك الماهيات الثابتة والخالدة في زعم أصحابها، وهذا ما أخر تبلور الرؤية الواقعية للأشياء، وتأخر نمو الفكر العلمي الموضوعي.

وعلى المستوى المنهجي المعرفي، فإنّ أهم نتيجة أردفها القول بأصالة الماهية بروز الطريقة الإشراقية في العلم إلى جنب المعرفة العقلية والاستدلالية، ومن ثم تبيُّن طريق جديد للمعرفة هو العلم الحضوري القائم على الاتصال المباشر بين النفس وموضوع المعرفة منهجاً للمعرفة اليقينية إلى جنب منهج الاستدلال والبرهان، لكن قد يؤخذ على العلم اللدني أو الإشراقي عند السهروردي وابن عربي تهميشه الصريح للواقع المادي، وتركزه على فلسفة الماهيات.

الاتجاه الثاني ـ يمثله بوضوح كل من أرسطو في الفلسفة اليونانية، والفارابي وابن سينا في الفلسفة الإسلامية، وهو الاتجاه الذي حاول أن يحد عن تطرف وغلو الاتجاه الأول، وذلك خلال تصويب النقد نحو نظرية المثل ذاتها، كما شهدنا عند أرسطو الذي رأى أن الكلي لا يمكن أن يكون مفارقاً للجزئي على الوجه الذي تصوره أفلاطون[2]، بل هما متلازمان دائماً، وإن أمكن الفصل والتمييز بينهما على المستوى الذهني فقط، من دون الخارجي، حيث يكون الكلي متقدماً ذهنياً على

(1) انظر:هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الأولى عام 1983م، ص 47.

(2)(..جاء أرسطو فربط ربطاً قوياً بين المادة والصورة اللتين فصل بينهما أفلاطون حين جعل للصورة عالماً سامياً، يعلو على المادة، فالصورة والمادة عند أفلاطون موجودتان في العلاقة القائمة بين الحقيقة والعدم، أما عند أرسطو فالصورة والمادة لفظان متضايفان، ينشأ من اتحادهما الشيء الموجود، فلا وجود إذاً في العالم الواقعي المحسوس للمادة المطلقة الخالية من كل صورة ومن كل كيف) (بول جانيه وجبريل سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ص 81-82).

الجزئي، تقدم الفعل على القوة، وتقدم الصورة على الهيولى، لكنهما واقعياً متحدان لا يمكن الفصل بينهما، ومن ثم فإن الأجناس والأنواع معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها، و(المعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية لا مفارقة كما ذهب أفلاطون)[1] وهو الاتجاه نفسه الذي سار عليه كل من الفارابي وابن سينا، اللذين قررا أن الماهية تتقدم على الوجود تقدم التصور على التصديق، أي إن التقدم والسبق هنا منطقي ابستمولوجي يقع على المستوى الذهني فقط من دون المستوى العيني الخارجي، إذ إن الماهية والوجود متحدان خارجياً ولا يمكن التمييز بينهما أنطولوجياً.

وهذا الاتجاه، مع اختلافه عن الاتجاه الأول، من حيث إن أصالة الماهية هي أصالة ذهنية وليست أصالة واقعية، إلا أنه لا يزال يدور ضمن القول بأصالة الماهية، ما دام (الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها)[2]، فالوجود عين الماهية في الواجب، لكنه عرض زائد في الممكنات، ما جعل نهوض القول بأصالة الوجود لكل من الواجب والممكن عند صدر الدين الشيرازي يأتي رد فعل ضرورياً لإعادة الاعتبار الحقيقي إلى الواقع العيني الخارجي، عن طريق إعادة ترتيب ـ سواء على الصعيد الأنطولوجي أم الصعيد الابستمولوجي، العلاقة بين الوجود والماهية، وفقاً للممازجة بين المنهجين الكشفي والبرهاني.

وهي الطريقة المثلى التي يدعو إليها ملا صدرا بالقول:(فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والملّيين من العرفاء)[3]، والتي وصلت

---

(1) انظر:يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 174.

(2) انظر:ابن سينا، التعليقات، حققه د.عبد الرحمن بدوي، ص 70. انظر كذلك:الفارابي، التعليقات، حققه وقدم له وعلق عليه د.جعفر آل ياسين، ص 42. انظر كذلك:جميل صليبا، المعجم الفلسفي/ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت عام 1982 م، ص 559، الذي ننقل عنه بهذا الصدد قوله:(...ومن الفلاسفة من يقول:إن وجود الشيء زائد على ماهيته، كابن سينا الذي يرى أن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها، خارج عن تقويم ماهياتها(منطق المشرقيين ص 22)....وقد فطن ابن رشد لذلك، فقال:)إن ابن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته، وذلك أنه ليس يرى أن الشيء موجود بذاته، بل بصفة زائدة عليه،..والواحد عنده والموجود يدلان على عرض في الشيء((تفسير ما بعد الطبيعة ص 1279).

(3) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 474.

بالفيلسوف إلى إعطاء الأولوية والسبق والحكم وترتب الآثار بالخارج أولاً وأساساً للوجود الحقيقي بأدلة ناصعة، تثبت أصالة الوجود على نحو قاطع، قبل أن ينكشف في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند الفيلسوف الدانماركي سيرين كيركجور(1813م ـ 1855م)، مع ما بين الفلسفتين من اختلاف، ففي حين ينحو الشيرازي في صياغة فلسفته المتعالية منحى كونياً شمولياً تجاوز به (الإنسان في بحثه، فاستوعب بذلك تمام الأشياء في العالم)[1]، نجد أن الوجودية المعاصرة في المقابل تقتصر في أبحاثها على أفعال الإنسان كونها محدداً لوجوده[2].

---

(1) انظر:مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية نقله إلى العربية عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي،سنة 1415هـ ص 130.

(2) انظر:عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة،عام 1973م، ص2.

الفصل الثاني

أصالة الوجود

المبحث الأول ـ أحوال نفس الوجود:

نحاول الآن أن نتابع أولى خطوات فلسفة الشيرازي الوجودية التي أطلق عليها اسماً ميزها من الفلسفات السابقة هو (الحكمة المتعالية)، وإن لم يكن هو أول من صاغ هذه التسمية[1]، إلا أن ملا صدرا تميز بكونه طرح هذا المفهوم كونه يستبطن انقلاباً داخل الموروث الهائل الذي يعج بفلسفة الماهيات في أنماطها المتنوعة التي شهدنا خطوطها العريضة في الباب السابق.

وجها الوجود (المفهوم والحقيقة):

تنبني الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي على عدة أسس فكرية، تبدأ بتحديد مفهوم الوجود، خطوة أولى تضعه في طريق أصالة الوجود واعتبارية الماهية، أي بمنزلة الأرضية التي سيؤسس عليها صدر الدين الشيرازي فلسفته.

النقطة الجوهرية التي تجدر الإشارة إليها ابتداء هي أن الشيرازي يميز بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود، يقول الشيرازي:(... الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي[2] العقلي من المعقولات الثانية[3]، والمفاهيم المصدرية التي لا تحقق لها في الأمر نفسه ويسمى الوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته

---

(1) الفيلسوف ابن سينا أول من ذكر مصطلح (الحكمة المتعالية) في كتابه) الإشارات والتنبيهات(قبل ملا صدرا، كذلك نجد إشارة لهذا المصطلح لدى داود القيصري في شرحه لفصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي، كما في)رسائل القيصري(،) انظر:الرفاعي، عبد الجبار، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص.73

(2) الانتزاع هنا يعبر عن نشاط الذهن في تحصيل المفاهيم النظرية الكلية.

(3) المعقولات عند الشيرازي صنفان، الأول هو المعقولات الأولى وهي صور الأشياء الكلية المنتزعة من المحسوسات مباشرة، والصنف الثاني المعقولات الثانية وهي المفاهيم الاعتبارية المنتزعة من المعقولات الأولى، والوجود من المعقولات الثانية، وكذلك مفهوم الوحدة والكثرة، والواجب والممكن...إلخ.

بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها.)[1]، فمفهوم الوجـود يعنـي بـه الـصورة الذهنيـة للوجـود، بينما حقيقة الوجود يعني واقع الوجود أو عينية الوجـود، (فكـل مـا يرتـسم مـن الوجـود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوان من عناوينه)[2]، وفي موضع آخر يقول:(إن حقيقة الوجود وكنهه لا يحـصل في الذهن، وما يحصل في الذهن أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه)[3].

إذاً هناك نوعان من الوجود، الأول هو الوجود الانتزاعي، أي المفهـوم الكـلي للوجـود كتصور ذهني، والثاني هو الوجود الحقيقي الذي لا يطرأ عليه عدم، ويستبطن هـذا التقـسيم أقصى الواقعية التي تنسب الحقيقة إلى الوجود العيني مقابـل الوجـود المفهـومي (الـذهني). ويعتقد الشيرازي أن السابقين لم ينتبهوا إلى هذا التمييز بين مفهوم الوجود وحقيقـة الوجـود، (...واعلم أن هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية والمفـاهيم الاعتباريـة، وهـذا مـما خفـي عـلى أكثر أصحاب البحوث ولا سيما المتأخرين.)[4].

والحقيقة أن تمييز الشيرازي بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود أو تفكيكـه بـين وجهـي الوجـود (المفهوم والحقيقة) بُني من الناحية الفلسفية، كما سيظهر معنا، على أساس القول بأصالة الوجود[5].

بداهة مفهوم الوجود:

منطقياً وفي باب (التعريف) نعرف أنه إذا كان المفهوم مركباً فإنّ الذهن يجـري عليـه عملية تحليل، تستخرج عناصره الأساسية،جنسه وفـصله، أمـا إذا كـان بـسيطاً، أي غـير قابـل للتحليل والتجزئة، فلا يمكن إجراء عملية التحليل عليه، لعدم وجود عناصر مؤلفة لـه، وذلـك يعني أنه مفهوم بديهي، تحصل صورته في الـذهن بـأدنى التفـات ومـن دون حاجـة إلى نظـر وتأمل، فهل مفهوم الوجود في ضوء ذلك يحتـاج إذاً إلى تعريـف في فلـسفة الـشيرازي أو إنـه مستغن عن التعريف؟.

(1) انظر:صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 86.

(2) المصدر السابق، ص63.

(3) المصدر السابق، ص83.

(4)صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة/2، ص 268.

(5) انظر:المطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة الـسيد عـمار أبـو رغيـف، مؤسـسة أم القـرى للتحقيـق والنـشر، الطبعـة الأولى،عام 1417هـ ص 25.

يجيب صدر الدين الشيرازي عن التساؤل السابق بالقول:(...يجب أن يكـون الموجـود المطلق بيناً بنفسه، مستقيماً(مستغنياً) عن التعريف والإثبات)[1]، إذاً مفهوم الوجـود بـسيط، ولذلك فهو مستغنٍ عن التعريف، لأنه (أبسط من كل متصور وأول كل متصور، وهو متـصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه، لفرط ظهوره وبساطته)[2]، فهـو لـو لم يكـن بـسيطاً بيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والإثبات (لم يكن موضوعاً للعلم العام)[3].

ولا يكتفي الشيرازي بتقرير بداهة مفهوم الوجود، بل نجده يـسعى لإقامـة الـدليل عـلى ذلك بالقول:(التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم، وكلا القسمين باطـل في الموجـود)[4]، ووجـه البطلان يتحدد عندما نعرف أن الحد كما أقره المنطق يتكون مما هو أعم وهو الجنس وبمـا هـو مساوٍ وهو الفصل، ولأن الوجود ليس هناك ما هو أعم منه، فلا جنس له إذاً لا فصل لـه:(... أمـا الأول (أي الحد)، فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشـياء لا جـنس لـه فـلا فصل له لا حد له..)[5]، أما التعريف الثاني فيجري بالرسم وهو (...تعريف الـشيء بلوازمـه وآثـاره المعروفة..)[6]، وينقسم كما هو في عرف المنطق إلى الرسم النـاقص الـذي يجـري بـالجنس البعيـد والخاص كقولنا:الإنسان جسم ضاحك، وإلى الرسم التام الذي يجـري بـالجنس القريـب والخاصـة كقولنا في تعريف الإنسان:إنه حيوان ضاحك، ويطلق عليه (التعريف بالأعرف)، ولما لم يكن هناك أعرف من الوجود بطل أن يكون له تعريف (... فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود.)[7]، ولذلك فإن الوجود (..لا يقبل الانقسام والتجَزؤ أصلاً خارجـاً وعقـلاً لبـساطته، فـلا جـنس لـه ولا فصل له فلا حد له...)[8]، وهذا ما يلخصه البيت الشعري للسبزواري إذ يقول:

معرف الوجود شرح الاسم ولـيس بالحـد ولا بالرسـم   مفهومه من أعرف الأشيـاء وكنهه في غاية الخفاء[9]

---

(1) انظر، الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج1، ص 53.
(2)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 15.
(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 53.
(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(5)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(6)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 25.
(7)انظر:الشيرازي، الأسفار/1، ص53.
(8)المصدر السابق، ص 258.
(9)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص.21-25

هكذا يتقرر مفهوم الوجود عند الشيرازي على أنه مفهوم بديهي، هو مـن المرتكـزات التي ترتسم في النفس ارتساماً أولياً[1]، وهو بذلك ينقض كل الذين قدموا أو حاولوا أن يضعوا تعريفاً للوجود، ويعدّهم قد أخطؤوا خطأً فاحشاً، فهـي لا تعـدو أن تكـون تعـاريف لفظيـة وليست تعاريف حقيقية[2]، فهي ليست سوى من قبيل شرح الاسم، (...فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشاً، ولما لم يكـن للوجـود حـد فـلا برهـان عليه)[3].

الوجود مشترك معنوي، وليس مشتركاً لفظياً:

يستتبع القول ببداهة مفهوم الوجـود عنـد الـشيرازي بداهـة فلـسفية أخـرى مهمـة، مفادها أن مفهوم الوجود مشترك معنوي يحمل على الأشياء بمعنىً واحد، (...ومفهومه معنى عام واحد مشترك بين الموجودات)[4]، ويستطرد الشيرازي دلالة على هذه البداهـة:(أمـا كونـه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب مـن الأوليـات، فـإن العقـل يجـد بـين موجـود وموجـود مـن المناسبة والمـشابهة مـا لا يجـد بـين موجـود ومعـدوم، فـإذا لم تكـن الموجـودات متـشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع بعض كحال الوجود مع العـدم في عدم المناسبة)[5].

والقول بالاشتراك المعنوي الذي يعني كون اللفظ الواحد حاكياً عن معنى واحـد في الوقـت الذي يكون فيه هذا المعنى مشتركاً بين عدة مصاديق مختلفة، يقف على الـضد تماماً مـع مـن رام القول بالاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود، والذي هو عبارة عن حكاية اللفظ الواحد للمعاني المتعددة، أي أن يكون اللفظ الواحد موضوعاً لعدة معان، ونحن نجد الشيرازي يتعجب من الـذين يقولـون

---

(1)الأولية هنا لا تعني القبلية التي تسبق الإدراك الحسي والعقلي، وإنما الأوليـة هنـا منطقيـة، أي إن الوجـود سـابق لكـل عمليـة تعريف، وهذا لا يتناقض مع افتراض كونه مفهوماً انتزاعياً متأخراً عن الإدراك الحسي، ومنتزعاً من التصورات الأولية.

(2)في المعجم الفلسفي نجد (الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي، لا يحتاج إلى تعريف إلا مـن حيـث إنـه مـدلول للفـظ مـن دون آخر، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه مـن ذلـك اللفـظ، لا تـصوره في نفـسه. مثـال ذلـك تعريـف الوجـود بـالكون، أو الثبوت، أو التحقق، أو الحصول، أو الشيئية، أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم، أو ما به يـصح أن يعلم الشيء، ويخبر عنه، فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من الشيء المعرف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفـى منـه) (جميل صليبا المعجم الفلسفي، ص558).

(3)انظر:الشيرازي، الأسفار/1، ص53.

(4)انظر:الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 15.

(5)انظر:الشيرازي، الأسفار/1، ص 61.

بالاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود:(حذراً من لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق)[1]، ويضع الدليل على خطأ قولهم (...والعجب أن من قال:بعدم اشتراكه فقد قال:باشتراكه من حيث لا يشعر به، لأن الوجود في كل شيء لو لم يكن بخلاف وجود الآخر لم يكن ها هنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه، بل ها هنا مفهومات لا نهاية لها، ولا بد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا، فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك.)[2].

التمايز بين الوجود والماهية:

بعد هذا التأسيس لمفهوم الوجود القائم على أنه مفهوم بسيط غير قابل للتحليل وللبرهان، وبأنه مشترك معنوي وليس مشتركاً لفظياً، يأتي الاستنتاج الأول المهم في صرح الحكمة المتعالية للشيرازي، وهو أنه لما كان مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً بديهياً غير قابل للتحليل وللتعريف، فهو إذاً يفترق عن الماهيات التي هي (... معان معلومة الأسامي والخواص..)[3]، وهذا نابع من أن الماهية تتركب من أمرين عنصريين عقليين، هما جنس وفصل، وهذا طبعاً على خلاف ما تقرر عند الشيرازي لمفهوم الوجود الذي كما يقول:(...لا يتقوم من جنس وفصل)[4].

الوجود والماهية على المستوى الذهني، بعدّ أننا نتناول مفهوم الوجود وليس حقيقة الوجود، هما مفهومان متغايران، يقول الشيرازي بعد أن يبسط الشرح لتغاير مفهومي الوجود والماهية ذهنياً، (...وبالجملة:مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج، وإن كانت في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي، والكون في الخارج وجود خارجي، لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به.)[5]، أي إن الوجود ليس عين الماهية ذهنياً، أي إن التصورات التي تتوافر عليها أذهاننا عن ماهية الأشياء ليست هي عين تصورنا عن مفهوم الوجود، بل هي مغايرة له في عالم الذهن، حيث اصطلح على تسمية هذا التغاير

---

(1)انظر:الرفاعي، عبد الجبار. دروس في الفلسفة الإسلامية، ص162.

(2)انظر:الشيرازي. الأسفار الأربعة/1، ص.61

(3)المصدر السابق ص 73.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)المصدر السابق، ص79.

الذهني بين الوجود والماهية (زيادة الوجود على الماهية)[1]، أي إن الوجود زائد على الماهية عارض لها، وهذا يعني أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر في الذهن كما يقول الشيرازي:(..فإن الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، أي إن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر..)[2]، فالوجود إذاً ليس عين الماهية ولا جزء الماهية في الذهن، أما على الصعيد الخارجي العيني الواقعي فإن الوجود والماهية متحدان ولا مغايرة بينهما، وهذا يوضحه قول الشيرازي:(إن الحق عندنا كما مر ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلاً، بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود، ويلاحظ بينهما اتصافاً ونسبة)[3]، ويلخصه البيت الشعري للسبزواري في منظومته إذ يقول:

إن الوجود عارض الماهيه تصوراً واتحدا هويةْ[4]

أدلة التمايز بين الوجود والماهية:

نجد تفصيلاً وتجميعاً بارعاً يقدمه لنا صدر الدين الشيرازي لهذه الدلائل التي تفيد التغاير بين الوجود والماهية على المستوى الذهني، والاتحاد على المستوى الحقيقي الخارجي وهذه الدلائل خمسة هي:

1 - إفادة الحمل:إذ إننا نجد أن حمل الوجود على الماهية مفيد، بعكس لو أننا قمنا بحمل الماهية على الوجود (فإن حمل الوجود على الماهية مفيد، وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد)[5].

2 - الحاجة إلى الاستدلال:أي إن الوجود من المفاهيم البديهية غير المحتاجة إلى استدلال بعكس الماهية (فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلاً، بخلاف الماهية وذاتياتها لها، لأنهما بينتا الثبوت لها)[6].

---

(1)مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 31.

(2)انظر:الشيرازي، صدر الدين. الأسفار/1، ص81.

(3)المصدر السابق، ص 84.

(4)انظر:المطهري، مرتضى.شرح المنظومة، ص 31.

(5)انظر:الشيرازي، صدر الدين. الأسفار/1، ص244.

(6)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3 - صحة السلب:وهذا الدليل من الأدلة المهمة التـي توضـح وجـود تفرقـة بيِّنـة بـين الوجود والماهية، إذ إنه لو كان الوجود عين الماهية استحال نفي الوجود عن الماهية، في حـين إنه يصح سلب الوجود عن الماهية، كالمثال الذي ضربه الشيرازي للعنقاء التي يمكـن تـصورها ذهنياً مع أنه يصح سلب الوجود عنها:(إذ يصح سلب الوجود عن الماهية، مثل العنقـاء لـيس بموجود، وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها) [1].

4 ـ اتحاد المفهوم:(... فإن الوجود معنى واحد والإنسان والفرس والشجر مختلفة)[2].

5 ـ الانفكـاك في التعقـل:(...فإنـا قـد نتـصور الماهيـة ولا نتـصور كونهـا لا الخـارجي ولا الذهني) [3].

ويجمل الشيرازي إثباته في أن وجود الممكن عين ماهيته خارجاً ومتحداً بها نحـواً مـن الاتحاد بالقول:(لأنه حيث بينّا أن الوجود بالمعنى الحقيقي، لا الانتزاعي المصدري العام، مـن الأمور العينية، فلـو لم يكـن الوجـود الإمكـاني متحـداً بالماهيـة الممكنـة اتحـاد الأمـر العينـي بالمفهوم الاعتباري، لكان إما الماهية نفسها بحسب المفهـوم أو جـزءاً منهـا كـذلك، وقـد تبـين بطلانه اتفاقـاً وعقـلاً، لإمكـان تـصورها مـع الغفلـة عـن وجودهـا، ولغـير ذلـك مـن الوجـوه المذكورة)[4].

إن تفكيك الشيرازي بين مفهوم الوجود، أو ما أطلق عليه مصطلح (الوجود الانتزاعـي الذي هو الموجودية)[5]، وحقيقة الوجود أو الوجود الحقيقي الذي هو (الوجـودات الحقيقيـة التي هي هويات عينية موجودة بذواتها) [6]، وربطه من ناحية أخرى بين التغاير (المفهومي)، بين الوجود والماهية من جهة، والاتحاد (الخارجي) مـن جهـة، يعـدّ في نظرنـا المبـدأ الأسـاسي لفهم فلسفته التي ستنفرج عـن القـول بأصـالة الوجـود، كي يعـد هـذا القـول بمنزلـة المحـور الأساسي الذي تدور حوله باقي مباحث الحكمة المتعالية للشيرازي.

---

(1)المصدر السابق الصفحة نفسها.

(2)الشيرازي، صدر الدين. الأسفار/1، ص244.

(3)الشيرازي، صدر الدين. الأسفار/1، ص244.

(4)المصدر السابق، ص 245.

(5)المصدر السابق، ص 87.

(6)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني ـ نقد القول بأصالة الماهية:

تبين لنا في المبحث الأول من هذا الفصل ثلاث نتائج هامة، يضعها الشيرازي توطئة لنقد القائلين بأصالة الماهية، وسيجترح على ضوئها الطرح المبدع لفلسفة الوجود.

يمكن تلخيص تلك النتائج الثلاث بما يأتي:

1 . بداهة الوجود ضد القائلين بتركيب الوجود.

2. الاشتراك المعنوي للوجود، ضد القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود.

3. زيادة الوجود على الماهية في التصور واتحادهما في الخارج، ضد القائلين بتغايرهما في المفهوم والمصداق كليهما، ومن ثم يمكن أن تدور الأصالة على إحدى هاتين الحيثيتين، أي حيثية الوجود أو حيثية الماهية، إذ إنه من البديهي استحالة دوران الأصالة لكليهما، لأن ذلك يستتبع ازدواجية الحقيقة وتعددها، كما أن فرض اعتبارية كليهما يستتبع السقوط في نظرة سفسطائية إلى لعالم على خلاف ما تجهد الفلسفة الواقعية لنيله.

والآن لننظر كيف سيوفق الشيرازي بناءً على تلك المفاهيم في هدم فلسفة الماهية التي ترى أن الأصالة أي الواقعية والحقيقة هي للماهية من دون الوجود عبر نقد مذهب (طائفة من شيعة أفلاطون والأقدمين القائلين إن الوجود اعتباري ذهني، وليس التقدم بين الموجب التام ومعلولها إلا بالماهية)[1]، كما نجد ذلك لدى السهروردي، مع تقدير الشيرازي الكبير لشيخ الإشراق الذي يقول عنه:(..الشيخ الإلهي صاحب الإشراق مع صفائه في الذهن وكثرة ارتياضه بالحكمة ومرتبة كشفه..)[2].

يبدأ الشيرازي أولاً بتقديم حجة السهروردي في نفي تحقق الوجود والتي تعدّ تصريحاً بأصالة الماهية :(وأما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود من أن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود، لأن الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود، ولوجوده وجود إلى غير النهاية، فلقائل أن يقول في دفعه:إن الوجود ليس بموجود، فإنه لا يوصف الشيء بنفسه

(1)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 60.

(2) المصدر السابق، ص105.

كما لا يقال في العرف:إن البياض أبيض، فغاية الأمر أن الوجود ليس بذي وجود كما البياض ليس بذي بياض، وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم واللاموجود، أو يقول:الوجود موجود وكونه وجوداً هو عينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا إن له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود، والذي يكون لغيره منه، وهو أن يوصف بأنه موجود، يكون له في ذاته وهو نفس ذاته، كما كان التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان، كانا فيما بين أجزائه ذاتها، من غير افتقار إلى زمان آخر)[1].

حاصل كلام السهروردي، في نفيه لتحقق الوجود، يتمثل في أن كون الوجود أصيلاً يعني ضرورة حصوله في الخارج، لأن الحصول هو المرادف للوجود أو هو الوجود عينه، هذا يعني أنه يحتاج إلى وجود آخر لكي يحصله أو يوجده، وهذا الوجود يحتاج إلى وجود، وهكذا يتسلسل الأمر، ما ينتج منه أن يكون لكل وجود وجود آخر إلى غير نهاية، فيبطل استناداً إلى ذلك أن يكون الوجود هو الأصيل، وينتج منه أن يكون الوجود اعتبارياً بناءً على قاعدة اعتبارية المعاني المتكررة[2] التي قررها السهروردي، والتي مفادها:(كل شيء لزم من تحققه تكرره إلى ما لا نهاية فهو اعتباري) [3].

ونفهم من رد الشيرازي على هذا الاعتراض أن الموجود ليس ذاتاً ثبت لها الوجود، وإنما الموجود هو عين الوجود والواقعية، الوجود موجود، وكونه وجوداً هو عينه كونه موجوداً، أو كما يقول الطباطبائي[4] :(إن الوجود موجود لكن بذاته لا بوجود زائد، أي إن الوجود عين الموجودية، بخلاف الماهية التي حيثية ذاتها غير حيثية وجودها)[5]، وهو ما عبَّر عنه الشيرازي في

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة / ج 1، ص 65.

(2)المصدر السابق، ص 183.

(3)انظر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 178.

(4)هو العلامة محمد حسين الطباطبائي (1321هـ - 1402هـ) صاحب كتاب (الميزان في تفسير القرآن)، فقيه وفيلسوف إسلامي معاصر، له تصانيف فلسفية عديدة، أهمها كتاب(أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، علق عليه العلامة مرتضى المطهري، ترجم إلى العربية وطبع بخمسة أجزاء، دار التعارف، بيروت،عام 1988م.= =ومن كتبه الفلسفية المهمة كتابان مهمان، هما بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، وهو منهج مقرر في الحوزات العلمية الشيعية في إيران والعراق وسوريا ولبنان. فضلاً على تصانيف عديدة في الفقه والعقيدة والأصول بلغت المئات.

(5) الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج1، ص 114.

النص السابق بالقول:(وهو موجودية الشيء في الأعيان، ليس له وجود آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود)، فالوجود إذاً موجود في ذاته نفسها لا بوجود زائد على نفسه كما فهم السهروردي.

ونجد الشيرازي يعرض حجة السهروردي هذه والمبنية على اعتبارية المعاني المتكررة في موضع آخر من الأسفار بالقول:(ومنها ما في حكمة الإشراق والتلويحات من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود، فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا، فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام في وجوده، ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال، ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.)[1]، ويجيب الشيرازي بقوله:(وجوابه بما أسلفنا من أن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن، وما يحصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه)[2].

إنه جواب مؤسس أصلاً على القاعدة التي أكدها الشيرازي والتي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل، والقائمة على التفرقة بين مفهومي الوجود، الحقيقي والانتزاعي، هذه التفرقة المهمة التي يرى ملا صدرا أن الفلاسفة المشائين السابقين لم ينتبهوا إليها ما أوقعهم في القول بأصالة الماهية في الممكن، ويعتقد الشيرازي أن حجة السهروردي السابقة تكون معارضة إلزامية لهم:(...والأوْلى:أن يورِد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين، كما فعله في حكمة الإشراق، لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية، بأنا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها، والمشكوك ليس المعلوم نفسه، ولا داخلاً فيه، فهما متغايران في الأعيان، فالوجود زائد على الماهية، والشيخ ألزمهم بهذه الحجة، لأن الوجود أيضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه، ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلى وجود، فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير نهاية، لكن ما أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان)[3].

يمكن إذاً عدّ نقد الشيرازي للفارابي وابن سينا مستنداً إلى كونهما قد انطلقا في تقاريرهما في مباحث الوجود من مفهوم الوجود الانتزاعي لا من حقيقة الوجود العيني، إذ إن الانطلاق من

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 82-83.

(2) المصدر نفسه، ج/1، الصفحات ذاتها.

(3)المصدر السابق، ص 83.

حقيقة الوجود العيني كما هو الحال عند ملا صدرا، يجعل إحـدى أهـم مزايـا الوجـود التـي يفترق فيها عن الماهية يكمن في أنه (من حيث هو متقرر بنفسه، موجـود بذاتـه، فهـو تقـرر نفسه ووجود ذاته، فلا يتعلق بشيء أصلاً بحسب ذاته، بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له، فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه، ولا مادة تـستحيل هـي إليـه، ولا موضوع يكون هو فيه، ولا صورة يتلبس هو بها، ولا غاية يكـون هـو لهـا، بـل هـو فاعـل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات، إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي تنتهـي إليـه جملة الحقائق وكل الماهيات، فيتعاظم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلاً، إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلاً، لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له.)[1]، ومن ثم فهو يختلف عن الماهية التي من أهم مزاياها أن تكون الحاجة والغنى من لوازمها، (إذ لا شك في أن الحاجة والغنى من لوازم الماهية أو من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالاً ونقصاناً...)[2].

وعلى أساس هذه التفرقة الحاسمة بين الوجود الـذي مـن حيـث هـو متقـرر بنفـسه موجود بذاته، وبين الماهية التي تكون الحاجة والغنى مـن لوازمهـا، يبطـل أن تكـون الماهيـة هي الأصيلة على ما تقرر عند السهروردي، وعند كل من نـادى بأصـالة الماهيـة، ويـستبان أن الوجود هو الأصيل.

(وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب (المشارعات) ووصفه بالقوة والمتانة، وهو قوله:إنّا نتسامح مع من قال:الموجودية الوجود نفسه، فنقول:الوجـود والوحـدة حالهما واحد في أنهما ينبغي أن يكونا في الأعيان عندكم، وأن كلاً مـنهما اعتبـار عقـلي عنـدنا. وهب أنكم منعتم السلسلة غير المتناهية في الوجود بأنه هو الموجودية، فلا شـك أن الوجـود والوحدة مفهومهما مختلف، ويعقل أحدهما من دون الآخر، فلا يرجع أبداً معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة، فنقول:إذا كـان الوجـود موجـوداً كـان لـه وحـدة، وإذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة أخرى موجـودة بوجـود آخـر وهكـذا. فيلـزم على نحو ضروري سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة، ووحـدة وجـود. ولا يكفـي أن يقال:إن وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي، فإن مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة، ولا يكون شيئان شيئاً واحداً في نفسه. هذا خلاصة كلامه في هذا المرام، وبنـاؤه عـلى أن المفـاهيم المختلفـة لا يمكــن أن تنتــزع مــن مــصداق واحــد وذات واحــدة، وامتنــاع ذلــك غــير

(1)المصدر السابق، ص77.

(2)المصدر السابق، ص68.

مسلم، فإن أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحـدة ربما كـان فـرداً ومـصداقاً لمفـاهيم متعددة ومعان مختلفة، ككون وجود زيد معلولاً ومعلومـاً ومرزوقـاً ومتعلقـاً، فـإن اخـتلاف هذه المعاني ليس مـما يوجـب أن يكـون لكـل منهـا وجـود عـلى حـدة، وكـاختلاف الـصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميـع الحكـماء. والخلاصـة أن مجرد تعدد المفاهيم لا يوجب أن يكون حقيقة كـل منهـا ونحـو وجـوده غـير حقيقـة الآخـر ووجوده، إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غـير ذات الآخر)[1].

يتبين من النص السابق مدى دقة الشيرازي في تتبع أقوال أصحاب أصالة الماهية التـي يتضح على ضوئها مسلك المغالطة الفلسفية التي عن طريـق تفكيكهـا تـسقط دلالات الفهـم الماهوي، وينهض على إثره فهم جديد، وهـذه المغالطـة التـي كـشفها الـشيرازي تكمـن في أن استناد أصحاب أصالة الماهية إلى عدم تحقق الوجود يكمن في قولهم بامتناع انتزاع المفـاهيم المختلفة، مثل الوجود والوحدة، من مصداق واحد وذات واحدة، ويجري فك هـذه المغالطـة بالبرهنة على جواز ذلك عن طريق فك القاعدة التي أسس عليها السهروردي تعدد المفـاهيم، وهي كون تعدد المفاهيم دلالة على تعدد المصاديق، ويذهب الشيرازي إلى أن تعدد المفاهيم لا يشترط تعدد المصاديق أو الذوات، فقد يكون للمصداق الواحـد أكـثر مـن مفهـوم، كـما في تصور الشخص كونه معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلقـا، وكـذلك تعـدد الـصفات الإلهيـة مـع كونها عين الذات الأحدية على طريقة الفلاسفة التي يبدو أن الشيرازي يتواصل معها.

ومن منطلق تقويض قاعدة اعتبارية المعاني المتكررة نفسها التـي قننهـا الـسهروردي، يرد الشيرازي حجة جديدة للسهروردي بالقول:(ومنها:ما ذكره أيضاً في حكمة الإشراق وهو أنه إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الأعيان فله نسبة إليها، وللنسبة وجود ولوجـود النـسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا فيسلسل إلى غير النهاية، وجوابه أن وجود النسب إنما هو في العقل مـن دون العين، فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية، على أن الحق عندنا كما مر ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصـلاً، بـل للعقـل أن يحلـل بعـض الموجـودات إلى ماهيـة ووجود، ويلاحظ بينهما اتصافاً ونسبة على الوجه المسفور سابقاً.)[2]

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 184-185.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج1، ص 83-84.

ومن منطلق التفرقة بين مفهوم الوجود، أو ما أطلق عليه الشيرازي مصطلح الوجود الانتزاعي، والوجود الحقيقي الذي هو (...محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة إلى مخصص ومعين)[1]، ينقد الشيرازي القول المنسوب إلى المحقق جلال الدين الدواني[2]القائم على القول بـ (أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن) الذي يعني أن الماهيات منتسبة إلى الوجود، وليست متصفة به، أي إن العلاقة بين الوجود والماهية هي علاقة انتساب وليست علاقة اتصاف، والانتساب يعني عدم الاتحاد، والاتصاف يعني الاتحاد، وهو الإشكال الذي نجد تلخيصاً له في كتاب بداية الحكمة للطباطبائي:(وتبين أيضاً فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، كما قال به الدواني وقرره بأن الوجود على ما يقتضيه ذوق المتألهين حقيقةٌ عينيةٌ شخصيةٌ هي الواجب(تعالى)، وتتأصل الماهيات الممكنة بنوع من الانتساب إليه)[3].

يقول الشيرازي في دفع هذا الإشكال:(...وقد اندفع بما ذكرناه قول بعض المحققين من أن الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح، لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلا الانتزاعي، لأنا نقول :ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني، لا الانتزاعي العقلي...)[4]، وهذا يعني أن الانتساب الذي يعني عدم الاتحاد بين الماهية والوجود، والذي قال به الدواني يجري إبطاله عند الشيرازي ببيان أن هذا الاتحاد يقع بحسب العين، أي في الوجود الخارجي، لا في الإدراك (...الموجود هو الوجود بالحقيقة، والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد، ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين.) [5].

هكذا إذاً يمضي الشيرازي في تفنيده للقول بأصالة الماهية خلال تقديم حجة هؤلاء، ثم إقامة معول النقد عليها، ومن الجدير بالذكر أن الشيرازي في بداياته الفلسفية الأولى كان من أنصار القول

---

(1)المصدر السابق، ص 89.

(2)المحقق جلال الدين الدواني هو أحد الفلاسفة الذين عاشوا في القرن التاسع الهجري، وهذا الفيلسوف نشط في مدرسة الفلسفة في شيراز قبل ظهور الفلسفة في أصفهان، المصدر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 179.

(3)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج1، ص121 .

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 1، ص 87.

(5)المصدر السابق، ص 88.

بأصالة الماهية جرياً مع أستاذه محمد باقر الميرداماد:(وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات)[1]، ما ساعده ذلك على تلمس مقاصد هذا القول ودحضه:(حتى إن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك.)[2]

إنه الهدم الضروري الذي سيقيم ملا صدرا على أنقاضه محور فلسفته والمتمثل في (أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً.)[3].

(1) الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 1، ص 63.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث ـ الأدلة الفلسفية على أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

انتهينا في الفصل الثاني في معرض نقد الشيرازي للقول بأصالة الماهية إلى أن الوجود والماهية متغايران في الذهن متحدان في الخارج، وهي النتيجة ذاتها التي أقرها كل من الفارابي وابن سينا، إذ (لا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين)[1]، حيث يمكن أن نعدها المقدمة الأساسية التي سينطلق خلالها الشيرازي لإرساء القول بأصالة الوجود بطرح السؤالين الآتيين:

1. من يكون متقدماً على من في الذهن؟.

2. من يكون متقدماً على من في الخارج؟.

وهذا ما نستنتجه من قوله:(...لا شبهة في أن المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة، وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما، بل الوجود الواحد منتسب إليهما نحواً من الانتساب).[2]، بمعنى استحالة أن تكون الأصالة لكل من الوجود والماهية كليهما، إذ لابد أن يكون أحدهما اعتبارياً والآخر حقيقياً، (... فالاتحاد بين الماهيات والوجود إما بأن يكون الوجود انتزاعياً واعتبارياً، والماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود، وإما بأن تكون الماهيات أموراً انتزاعية اعتبارية، والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المتصور.)[3].

يجيب الشيرازي عن سؤال:من متقدم على من في الذهن؟ بالقول:إن الماهية ذهنياً متقدمة على الوجود لسبب أساسي يعود إلى أن الذهن قادر على اكتناه الماهية، لأنها حاصلة بكنهها فيه، على عكس الوجود الذي يمكن العقل فقط عن طريق المعقولات الثانية فهمه، وهذا مستنتج من التفكيك الذي وضعه الشيرازي بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود الذي أشرنا إليه في المبحث الأول، يقول الشيرازي بهذا الخصوص:(...لأن اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود، لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه)[4].

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 88.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)المصدر السابق، ص88-89.

(4)المصدر السابق، ص 206.

ويجيب الشيرازي عن السؤال الثاني عمّن يتقدم بالخارج الوجود أم الماهية بالقول:إن الوجود هو الذي يتقدم خارجياً على الماهية، لأن الوجود هو ظرف التحقق والتعين بالذات في الخارج، والماهية تتحد معه اتحاداً عرضياً، وبذلك يفصح الشيرازي عن مذهبه الذي غفل عنه غيره كما يبين هو ذلك:(...واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية، إذ هو الواقع فيه ذاته، فهو الأصل، والماهية تتحد معه اتحاداً بالعرض، فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور).[1]

ويلخص الشيرازي الإجابة عن السؤالين السابقين بالقول:(مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن، لأن ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن.)[2]، وهو التلخيص الذي يعني أن الأصالة للوجود والاعتبارية للماهية.

والآن لنطلع على الأدلة التي يسوقها لإثبات هذا المدعى:

الدليل الأول ـ مناط تحقق الحمل في القضايا:

بعد أن بيَّن الشيرازي أن الوجود والماهية متحدان بالخارج يقرر أن جهة الاتحاد بينهما في الخارج ليس شيئاً آخر سوى الوجود، بالقول:إن جهة الاتحاد في كل متحدين هي الوجود، سواءً كان الاتحاد، أي الهو هو ذاته كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان، أو بالعرض، كاتحاد الإنسان بالأبيض، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو الوجود نفسه المنسوب إليه ذاته، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب ذاته إليهما جميعاً، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان ذاته وإلى الأبيض بالعرض.[3]

والقول:إن جهة الاتحاد بين الوجود والماهية بالخارج هو الوجود مستنداً إلى مناط تحقق الحمل في القضايا، فلتحقق الحمل يجب توافر شرطين، هما وجود المغايرة بين الموضوع والمحمول أولاً، وأن يكون هناك اتحاد بينهما من جهة ما ثانياً، لأنه لو لم يكن هناك مغايرة بين الموضوع والمحمول فلا فائدة من الحمل، كما في حمل الشيء على نفسه، ولو لم تكن هناك جهة ما للاتحاد بينهما، فهذا يعني أنهما متباينان من كل جهة، فتصير القضية كاذبة، كقولنا:الإنسان حجر.[4]

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 206.

(2)المصدر السابق، ص 95.

(3)المصدر السابق، ص88.

(4)انظر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 175-176.

ولأن جهة المغايرة في الحمل، بناءً على المقدمات التي عرضناها في فصل (أحوال نفس الوجود)، ليست شيئاً غير الماهيات، فالماهيات هي مثار الكثرة والمغايرة، لأن كل ماهية مغايرة للماهيات الأخرى، فماهية الإنسان تختلف عن ماهية الشجر وماهية الحجر وهكذا، ومن ثم فالماهيات هي منشأ الاختلاف والكثرة.

نستنتج من ذلك أن جهة التغاير في كل حمل مردها إلى الماهيات، فهي لا تصلح لأن تكون جهة اتحاد، لأن منشأ الاختلاف لا يكون منشأً للاتحاد، ومن ثم يكون واضحاً أن جهة الاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية هي الوجود وليس الماهية. فالوجود إذاً كما يقول الطباطبائي:(حيثية تقييدية في كل حمل ماهوي)[1]، وهو ما اصطلح عليه بـ(الواسطة في العروض)، فكل ما يحمل على حيثية الماهية فإنما هو بواسطة الوجود، وهذا الدليل عبر عنه السبزواري بقوله:

(كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء)[2]

وما دام تحقق جهة الاتحاد بين الوجود والماهية تجري في الخارج من جهة الوجود لا من جهة الماهية، فهذا يعني أن الأولية والسبق هي للوجود من دون الماهية بوصفه هو لا الماهية جهة الاتحاد بينهما بالخارج[3].

الدليل الثاني ـ الماهية قرينة العدم:

هناك ثلاث ركائز لفلسفة الشيرازي في الوجود هي:

1. مفهوم الوجود وهو أمر انتزاعي ذهني.

2 . حقيقة الوجود وهو الأمر المتعين في الخارج.

3. الماهيات.

---

(1)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج1، ص123.

(2)السبزواري، شرح المنظومة، مرتضى المطهري، ص 41.

(3)انظر د.صلاح الجابري، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، مجلة الجامعة الأسمرية، العدد الأول، السنة الأولى عام2003م، دار المدى الإسلامي، ص 193.

والآن لِنرَ كيف سيقوم بربط هذه المرتكزات الثلاثة في فلسفته ليصوغ من خلالها دليلاً آخر على أصالة الوجود، يقول:(.. ومبدأ الأثر أو أثر المبدأ ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء، ولا الماهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود)[1].

يتضح من النص السابق أن الأصالة تؤول إلى الوجود العيني الحقيقي، كونه يحمل أثراً مباشراً في الأشياء خلال حضوره للإنسان وحواسه، ولا تؤول الأصالة إلى الوجود الانتزاعي العقلي، ولا إلى الماهية، لسبب مهم، وهو أن الماهية وكذلك الوجود الانتزاعي كونها أموراً ذهنية، هما مجردان عن الأثر والفاعلية، ومن ثم فهما مفهومان عدميان، فكلاهما وفي حدود نفسيهما، لا يقتضي الوجود ولا العدم، لأن الوجود والعدم خارجان عن ذاتهما، فهما متساويان في النسبة إليهما، وهذا واضح من تحليلنا لماهية ما، كماهية الإنسان مثلاً، الذي هو حيوان ناطق، أي إننا لا نقول:الإنسان حيوان ناطق موجود، لأن الوجود خارج عن ذات الماهية، (...فلو سئل:هل الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب بأنه ليس من حيث هو موجوداً ولا معدوماً ولا غيرهما من العوارض، أي إن شيئاً منها ليست نفسه ولا داخلاً فيه، وإن لم يكن خالياً عن شيء منها أو نقيضها في الأمر نفسه...)[2].

والتعبير الذي أطلقه الشيرازي في نصه الأخير على الماهيات بقوله:(ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود) يدل على أن الماهية عدم محض، وهذا ما نجد تعبيراً عنه عند الطباطبائي بقوله:(إن الماهية في نفسها باطلةٌ هالكةٌ لا تملك شيئاً)[3]، أي إن الوجود والعدم لا يدخلان في معنى الماهية، لأنهما معنيان تركيبيان للماهية، أي يحملان على الماهية من باب حمل شيء من خارج الموضوع ذاته على الموضوع، وليسا معنيين تحليليين، نستخرج فيهما المحمول من الموضوع ذاته، كقولنا:الإنسان جوهرٌ جسمٌ حيوانٌ ناطقٌ، فيمكن بناءً على أن الوجود والعدم معنيان تركيبيان، وليسا تحليليين للماهية، أن نقول:الماهية موجودة، ويمكن أيضاً أن نقول:الماهية غير موجودة، وهو ما

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 87.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة /2، ص 8.

(3)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج1، ص 123.

يعبر عنه بالقول:(الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة)[1]، أو ما عبر عنه الشيرازي بالقول:(...إمكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها قياساً بذاتها من حيث هي هي)[2].

وهكذا يتضح أنه لا يمكن أن تكون الأصالة للماهية، لأنها قرينة العدم، فلا يجوز لذلك أن تتقدم على الوجود في الخارج، (...إن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين، كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمراً عدمياً ومنتزعاً عقلياً...)[3]، إذ من الطبيعي أن العدم المرادف للماهية والأمر الانتزاعي لا يخرج الوجود، (...فما أكثر ذهول هؤلاء القوم، حيث ذهبوا إلى أن الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي من دون الحقيقة العينية)[4].

فإذا كانت الماهية في ذاتها، لا موجودة ولا معدومة فهي تحتاج إذاً إلى من يخرجها من حالة الحياد، أو حالة الاستواء بين الوجود والعدم، (... إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معراة عن الوجود والظهور، فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها، فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات، باطلات الحقائق، أزلاً وأبداً لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب)[5]، ولن تكون الماهية هي سبب خروجها من حالة الاستواء تلك، إذ (.. لو كانت المهية سبباً لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها، وكانت موجودة قبل أن تكون موجودة، وهو محال.)[6]، كما أن العدم ليس سبباً لوجودها، لأن العدم سلب، وهكذا فإن الوجود هو الذي يقوم بإخراج الماهية من حالة الإمكان تلك، وذلك (بانضمامه (أي الوجود) إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل، ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون، فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في

(1)عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ص 174.
(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1 ص106.
(3)المصدر سابق، 70.
(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(5)المصدر السابق، ص90.
(6)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 6، ص 44.

ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه تحديداً ولها بـالعرض لمـا كانـت ظـاهرة موجـودة بوجـه مـن الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء.)[1].

نفهم من ذلك أن الوجود هو الـذي يخـرج الماهيـة مـن حالـة الإمكـان بـين الوجـود والعدم ويجعلها متلبسة بالوجود، ولـيس الماهيـة هـي التـي تخـرج نفـسها إلى الوجـود، لأن (الماهية في نفسها لا علاقة بينها وبـين غيرهـا، فـما لم يـدخل الماهيـة في عـالم الوجـود دخـولاً عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء، حتى نفسها، حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليهـا إلا بحسب التقدير البحت)[2]، أي ذهنياً فقط، ما يعني أن الأصالة هنا تؤول إلى الوجود، فهو منشأ ترتب الآثار والتحقق بالخارج وليس الماهية (إذ الماهية الإمكانية، حيـث لا تحـصَل لهـا فلا فعلية لها في ذاتها، وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بـصبغ الوجـود)[3]، أو كما يقول في موضع آخر: (.. الماهية ما لم تكن لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهيـة، إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ، فالماهية ما لم تكـن لا تكـون شـيئاً مـن الأشـياء حتـى ذاتها نفسها لأن كون نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها..)[4].

الدليل الثالث ـ مساوقة الخير للوجود:

نأتي الآن إلى دليل آخر يسوقه لنا ملا صدرا لإثبات أصالة الوجـود واعتباريـة الماهيـة، وهو الدليل الذي ينهض على أساس أن (كل خير وكـمال يرجـع إلى الوجـود، وكـل شر ونقـص يعود إلى العدم، فإذا كان الوجود أمراً اعتبارياً، ولم يكن هو الأصل، فلا يمكن أن يكـون منبعـاً ومنشأً لكل مظاهر الخير والكمال)[5].

يقول الشيرازي باسطاً لهذا المعنى:(اعلم أن الوجـود هـو الخـير والـسعادة، والـشعور بالوجود أيضاً خير وسعادة، لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بـالكمال والـنقص، فكلـما كـان الوجود أتم كان خلوصها عن العدم أكثر) [6].

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 91-92.
(2)المصدر السابق، ص206-205.
(3)المصدر السابق، ص 175.
(4)المصدر السابق، ص 95.
(5)مرتضي المطهري، شرح المنظومة،ص 39.
(6)الشيرازي، الأسفارالاربعة/9، ص 105.

ومن خلال تدقيقه في مفهومي الخير والشر يصل الشيرازي إلى تفكيكهما إلى أبسط صورهما، وهما الوجود المساوي للخير، والعدم المساوي للشر، وفقاً للتفكيك الذي وضعه بين مفهوم الوجود بالمعنى المصدري والوجود بالمعنى الحقيقي العيني، يقول تحت فصل (في أن الوجود خير محض):(هذه المسألة إنما تتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البديهيات الأولية مصداقاً في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان، وأن حقيقتها الفعلية والحصول والوقوع نفسها، لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم، بل بمعنى أنها حقيقة الوقوع وما به الوقوع نفسها، وأما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه، بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً)[1]، ويجري ذلك بدايةً بنظرة شمولية يجريها الشيرازي لـ (موجودات هذا العالم وأجزاء النظام وأفراد الأكوان)[2]، وما يحتويه من ترتيب وإبداع ليصل إلى القول:(..فإذاً يجب أن يعلم أن العناية كما مر هي كون الأول تعالى عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن وراضياً به على النحو المذكور)[3]، ليستخلص معنى دقيقاً للعناية يقوم بربطه مباشرة بالذات الإلهية بالقول:(وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته، أي إن ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشيئة الأزلية)[4].

ولما كانت العناية الإلهية مرتبطة بالذات الإلهية على ما بين الشيرازي فلذا فإنها (...لا تقتضي إهمال شيء، بل وجب إيصال كل شيء إلى كماله، فتكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها...)[5].

وعلى أساس معنى العناية الإلهية هذا يصير الخير هو الأمر الوجودي فهو:(...ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه)[6]، مقابل الشر الذي هو (أمر عدمي لا ذات، أما عدم ذات أو عدم كمال ذات)[7].

(1)الأسفار الأربعة/1، ص 328.

(2)الأسفار الأربعة/7 ص، 58.

(3)المصدر السابق، ص59.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)المصدر السابق، ص 60.

(6)المصدر السابق، ص 59.

(7)المصدر السابق، ص60.

من ذلك يستنتج الشيرازي نسبية الشرور الملاحظة في العالم (فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي)[1].

وهكذا ينكشف أن (...الشر في كل ما يعدونه شراً يرجع إلى الأمر العدمي)[2]، مقابل الخير الذي يرجع إلى الأمر الوجودي (...وأما الوجودات فهي كلها خيرات إما مطلقاً وإما تحديداً)[3].

تبيَّن إذ ذاك أن الأصالة تعود إلى الوجود، لأنه هو المساوق للخير المحض، وليس للماهية، لأنها قرينة للعدم (...وأما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا توصف بخيرية ولا شرية، لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها)[4].

الدليل الرابع ـ جواز التشكيك في الوجود وعدم جوازه في الماهية:

هناك دليل آخر يقدمه ملا صدرا لإثبات أصالة الوجود، يستنتجه من القاعدة الأساسية التي تتمخض عنها فلسفته في النظر إلى مراتب الوجود وتفاوته، والتي سيكون لنا معها وقفة في المبحث القادم، ونعني بها كون الوجود (حقيقة واحدة مشككة)، وهو القول بوجود مراتب للوجود شرط أن ما به الاتحاد بين مراتب الوجود هو الوجود، وما به التمايز والاختلاف بين مراتب الوجود هو الوجود نفسه، إنها القاعدة التي تأتي في مناقضة أصحاب أصالة الماهية الذين أجازوا التشكيك في الماهيات، والتشكيك في الماهية يعني به أصحابه كما يبينه لنا الشيرازي (بأن تكون الماهية نفسها مختلفة المراتب بالكمال والنقص، ولها عرض قياساً بمراتب نفسها وراء ما لها من العرض قياساً بأفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق)[5]. ويتضح أنه لا يجوز التشكيك في الماهية، لأن (الماهية ليست عامل توحد في الوقت الذي هي فيه عامل اختلاف وتنوع)[6]، فالماهيات هي

---

(1)المصدر السابق، 63.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج7، ص 63.

(3)المصدر السابق، ص 62.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج1، ص 329.

(5)المصدر السابق، ص 402.

(6)انظر:د.صلاح الجابري، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، ص 192، وانظر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 177.

مثار الكثرة والمباينة في الأشياء، وليست عامل توحُّد، لـذا فهـي لا تـصلح لأن تكـون مـشككة، وهذا السبب يوضحه الشيرازي بالقول:(وظني أن من سـلمت فطرتـه التـي فطـر عليهـا مـن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بأن الأمور المتخالفة مـن حيـث كونهـا متخالفـة بـلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به)[1]، ومن ثم يبطل التـشكيك في الماهيات، وهذا بين من أن ماهية الإنسان مثلاً واحدة في الجنين والكبير والحي والميت، أي إنه لا يقع فيها الاختلاف بين مراتبها أولاً، إضافة إلى أنها تختلف اختلافاً كلياً عن ماهية أخرى مثل ماهية الحجر مثلاً، وهكذا فـإن (... الماهيـة بحـسب ذاتهـا لا تقتـضي شـيئاً مـن التقـدم والتأخر والعلية والمعلولية، ولا أولية أيضاً لبعض أفرادها قياساً ببعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها)[2]، إذ لو كانت هي الأصيلة لبطـل أن يكـون للأشـياء في الخـارج تقدم وتأخر وشدة وضعف وكمال ونقص، ولما كان الواقع الخارجي عكس ذلك، إذ إنه ظـاهر وجود التفاوت بين الأشياء، يفسح المجـال إذ ذاك إلى أن يكـون الوجـود هـو الـذي يقـع فيـه التشكيك لا الماهية، حيث يكون الوجود حقيقة واحدة مشككة ما به التمايز هو عـين مـا بـه الاشتراك، وما به الاشتراك هو عين ما به التمايز، ومن ثم له السبق والأصالة.

الدليل الخامس ـ الحركة الاشتدادية والتكاملية:

انطلاقاً من الدليل السابق يستخرج الشيرازي دليلاً آخر على أصالة الوجود واعتباريـة الماهية، وهو ما يسمى دليل الحركة الاشتدادية والتكاملية تعني الخروج من القوة إلى الفعل على نحو متدرج يسيراً يسيراً نحو أعـلى الـدرجات[3]، ويـضرب الـشيرازي مثـالا لـذلك الـسواد والحرارة (...اعلم أن السواد مثلاً كما أومأنـا مـن أول اشـتداده إلى النهايـة لـه هويـة واحـدة اتصالية، وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخـر غـير مـا لـه قبـل ومـا لـه بعـد، إذ مراتـب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة)[4].

توضح لنا عبارة (من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحـدة اتـصالية) أن مـا بـه الاشـتراك هـو

(1)الشيرازي، الأسفار/ 1، ص 148.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 94.

(3)انظر:د.الجابري، صلاح، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، ص 192.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج3، ص 68.

ما به التمايز في درجات التدرج التي تحدث في الحركة الاشتدادية، وهو المعنى بالتشكيك على ما مر معنا في الدليل السابق، وهكذا يتضح لنا هنا أيضاً أنه لا يجوز أن تكون الماهية في الحركة الاشتدادية هي الأصيلة، لبطلان التشكيك في الماهية كما مر معنا في الدليل السابق، إذ لو جاز التشكيك الماهوي في الحركة الاشتدادية التكاملية فإن ذلك يستتبع تحقق أنواع لا متناهية في الخارج، (...لو كانت الماهية موجودة والوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون للزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية فعلاً متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، ويلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ)[1]، ما يعني القول بعدم التناهي في الوجود الخارجي، وهذا باطل لأن الواقع الخارجي متناه، ما يفسح المجال للقول بأصالة الوجود، أما التقسيم غير النهائي فهو لا يعدو سوى أمر اعتباري مكانه الذهن لا الخارج، وستتبين لنا أهمية هذا الدليل أكثر عند التعرض لإثبات الحركة في مقولة الجوهر وهو ما سنرجئه إلى فصل خاص، كونه من الإبداعات الفلسفية الجديدة التي تحققت على يد صدر الدين الشيرازي والمستخرجة من مضامين القول بأصالة الوجود.

الدليل السادس ـ ترتب الآثار في الذهن:

لو كانت الماهية هي الأصيلة فإن ذلك يستتبع أن تكون آثارها الخارجية عين آثارها الذهنية، أي إن النار لو كانت تحرق بالخارج فإنها بناءً على أصالة الماهية يجب أن تحرق بالذهن أيضاً، أو كما عبر الشيرازي:(يصير الذهن حاراً حين تصور الحرارة، بارداً عند تصور البرودة، معوجاً مستقيماً كروياً مثلثاً مربعاً كافراً مؤمناً متحيزاً)[2]، ولأن الواقع عكس ذلك، بطل أن تكون الأصالة للماهية، بينما لا نجد هذا الإشكال ينسحب على الوجود، لأن مرتبة الوجود الذهني تختلف عن مرتبة الوجود الخارجي، كما عبر عن ذلك السبزواري بقوله:(والفرق بين نحوي الكون يفي)[3]، وكما سيتبين لنا في فصل خاص نفرده لهذه المسألة، وهذا بناءً على أن الوجود وحدة حقيقية مشككة ذات مراتب متفاوتة.

انتهينا إذاً من عرض أهم الأدلة التي قدمها صدر الدين الشيرازي على أصالة الوجود

---

(1)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)الأسفار الأربعة/1، ص 299.

(3)السبزواري، شرح المنظومة لمرتضى المطهري، ص 39.

واعتبارية الماهية، والتي جاءت منبسطة في ثنايا فلسفته، حيث يمكن القول:إن استخلاص هذه الأدلة من النسيج العام لفلسفته يتطلب إلماماً بالمنظومة الفلسفية الشيرازية، وهذا راجع إلى أن نظرية أصالة الوجود ترخي بظلالها على كل جوانب فلسفة ملا صدرا، إذ إنها متأسسة عليها ومثبتة خلالها.

ومع قوة تلك الأدلة التي ساقها الشيرازي في إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية إلا أننا نعدّ أهمها وأقواها هو الدليل الذي يستند إلى عدّ الماهية صنو العدم (في ذاتها لا موجودة ولا معدومة)، إذ يمكن القول بوجه ما:إن باقي الأدلة تتمحور حوله، وتزداد أهمية هذا الدليل بعد أن نعرف كيف سيفلح الشيرازي في توظيفه فلسفياً لتثبيت عدة استنتاجات فلسفية مهمة وبلورتها، سيكون لها أثر في تطور الفلسفة الإسلامية، كما سيتبين معنا في الفصول اللاحقة.

المبحث الرابع ـ وحدة الوجود التشكيكية:

انتهينا في المبحث السابق من عرض أهم الأدلة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وشاهدنا كيف أن الشيرازي يعتمد على كون الوجود وحدة حقيقية مشككة في استنتاج أدلة يثبت خلالها هذا المدعى الجديد، والآن صار من الضروري، لأجل لم أركان الحكمة المتعالية، الغوص مع الشيرازي في تداعيات هذه المسألة الفلسفية القديمة التي سبق للفكر الفلسفي عبر تاريخه الطويل التطرق لها عبر طرح الاستفهام التالي:(هل العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة)[1].

المعالجات السابقة لتلك المسألة جاءت متفاوتة مختلفة، لكن يمكن تفريعها إلى فرعين أساسين:

الفرع الأول ـ الاتجاه الذي ينادي بالوحدة، سواء كانت وحدة الحقيقة، كما في تراث الهند القديمة، أم وحدة العالم، أم وحدة المادة، أم وحدة الشهود، كما في تراث بعض المتصوفة، أم في وحدة الوجود، كما تمثل وتبلور في صورته النهائية عند ابن عربي، وهو الاتجاه الذي أشار إليه ملا صدرا بالقول:(...وذهب جماعة إلى أن الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى والماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى، فالوجود واحد شخصي عندهم...)[2].

الفرع الثاني ـ الاتجاه الذي ينادى بالكثرة، والمبني على أساس أن الوجود ليس واحداً، وأن حقائق الوجود متباينة بتمام الذات، وهو الاتجاه المنسوب إلى المشائين.

لقد كان من المهم إلقاء نظرة سريعة على الأقوال المثارة بشأن تلك المسألة، لنعرف عمق المعالجة الشيرازية لها، والتي يبينها هذا الربط المحكم الذي عقده الشيرازي بين الاتجاهين السابقين مع معارضته لكليهما، حيث يمكن القول:إن الشيرازي استطاع أن يمد جسوراً فكرية وثيقة بين الكثرة والوحدة، لتصير فلسفته هي فلسفة (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة)، بالقول:إن الوجود وحدة حقيقية مشككة.

(1)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 47.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص92-93.

والتشكيك هنا ليس المقصود به التشكيك بالمعنى اللفظي الذي يعني إثـارة الـشكوك والإشكالات والشبهات، أو ما له معانٍ متضادة، كما لا يقصد به التشكيك بـالمعنى المنطقـي[1] الذي يكون صفة للمفهوم الكـلي المتفـاوت المختلـف في انطباقـه عـلى مـصاديقه ضـد الكـلي المتواطئ الذي لا تكون مصاديقه مختلفة، وإنما التشكيك الذي يطرحه الشيرازي هنا المقصود به التشكيك بالمعنى الفلسفي، وهو صفة لحقيقة الوجـود ولـيس صـفة لمفهـوم الوجـود، أي يكون صفة للوجود الخارجي بما له من مراتب متعددة، تبدأ بأعلى المراتـب وتنتهـي بالمرتبـة الأدنى، مرتبة الماديات، حيث يكون مـا بـه الامتيـاز بـين هـذه المراتـب هـو الوجـود، ومـا بـه الاختلاف بين هذه المراتب هو الوجود أيضاً، أي إن ما به الامتياز عين ما به الاتحاد.

يقـول الـشيرازي:(...ومـما يجـب أن يعلـم أن إثباتنـا لمراتـب الوجـودات المتكـثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بـصدده مـن ذي قبل إن شاء اللـه من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، كما هـو مـذهب الأوليـاء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين)[2].

يقرر الشيرازي في النص السابق ثلاثة عناصر:

أولاًـ هناك كثرة في الموجودات.

ثانياًـ ثمة مراتب للوجود.

ثالثاًـ الكثرة في الوجود لا تنافي وحدة للوجود.

إن التناقض الذي يبدو لنا الوهلة الأولى في نسيج النص الـسابق بـسبب هـذا الجمـع بين القول بالوحدة والقول بالكثرة عند الـشيرازي سـيزول بعـد التعـرف عـلى الإثباتـات التـي قدمها الشيرازي لتلك العناصر الثلاثة.

---

(1)(التشكيك عند المنطقيين:كون اللفظ موضوعاً لأمر عام مشترك بين الأفراد، لا على السواء بل على التفـاوت، وذلـك اللفـظ يسمي مشككاً بكسر الكاف المشددة، ويقابله:التواطؤ، وهو كون اللفظ موضوعاً لأمر عـام بـين الأفـراد عـلى الـسواء، وذلـك اللفظ يسمى متواطئاً)، التهاوني, محمد علي بن علي:موسوعة اصطلاحات العلـوم الإسـلامية(المعـروف بكـشاف اصـطلاحات الفنون)، الجزء الأول، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، ص780-781- من دون طبعة.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج1، ص 92.

إثبات أن هناك كثرة في الموجودات يعكسه التوجه العام لفلسفة الشيرازي والمبني على أن كل شيء يتميز فيه أمران، الوجود والماهية، وهما متغايران ذهنياً متحدان خارجياً، وقوله بأصالة الوجود وهو القول المثبت لواقعية الأشياء وخصوصيتها وهوياتها العينية، يقول الشيرازي:(ثم اعلم أن الحق الحقيق بالتصديق أن الممكنات مع أنها موجودة بالارتباط الخاص الذي بينها وبين الوجود الحقيقي الواحد على ما بينا ـ فهي موجودات متعددة متكثرة في الخارج، ولها كثرة حقيقية عينية، فالوجود واحد، والموجود متعدد متكثر، كما يحكم به العقل والنقل، لا أنها أمور اعتبارية انتزاعية)[1]، وقد افرد الشيرازي في الأسفار الأربعة عدة فصول لبيان ذلك، منها (في أن للوجود حقيقة عينية)[2]، و(في أن تخصص الوجود بماذا)[3]، (في أن الوجودات هويات بسيطة، وأن حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً)[4].

ويبدو إثبات الكثرة في العالم من الأشياء اليقينية البديهية في فلسفة الحكمة المتعالية للشيرازي إذ إن (وجود الممكنات وكثرتها بديهي أولي لا يقبل التشكيك أصلاً، وتجويز خلاف مثل هذا الأمر البديهي الأولي الواضح الجلي يستلزم رفع أحكام العقل مطلقاً، وهو كما ترى يؤدي إلى السفسطة)[5]، وكما يؤكد ذلك الطباطبائي بالقول:(لا ريب في أن الهويات العينية الخارجية تتصف بالكثرة، تارةً من جهة أن هذا إنسان وذاك فرس وذلك شجر ونحو ذلك، وتارةً أن هذا بالفعل وذاك بالقوة، وهذا واحد وذاك كثير، وهذا حادث وذاك قديم، وهذا ممكن وذاك واجب وهكذا)[6]، وهو مستمد من الشيرازي في قوله:(إن طبيعة الوجود وإن كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة، لكنها مختلفة بحسب الماهيات المتعددة، كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم تشُبْه ماهية أصلاً، لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه، وهو الوجود غير المتناهي شدة، وفوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فلا يحده حد ولا يضبطه نعت ذاتي.)[7].

---

(1)الشيرازي، رسالة في سريان الوجود، ص 12.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 63.

(3)المصدر السابق، ص 69.

(4)المصدر السابق، ص 73.

(5)الشيرازي، رسالة في سريان الوجود، ص 13.

(6)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج1، ص 148.

(7)انظر:الشيرازي، شواهد الربوبية ضمن (رسائل فلسفية لمحمد صدر الدين الشيرازي)، ص 327.

يمكن إذاً أن نقسم الكثرة في الوجود بناءً على النص السابق إلى قسمين:

أولاًـ قسم ناشئ من تكثر الوجود بوساطة الماهيات، وهو ما يسمي بـالكثرة الماهويـة أو الكثرة العرْضية[1]، لأنها موجودة في الخارج بعرْض الوجود بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث نجد أن المراتب هنا في رتبة واحدة، مثال:الحجر، الشجر، الإنسان.

ثانياًـ قسم آخر للكثرة لا تؤخذ الماهية فيـه، وإنمـا تعـرض الكـثرة للوجـود مـن جهـة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامه إلى الواجب والممكن والحادث والقـديم وبالفعـل وبالقوة، لا من جهة الانقسامات الطارئة عليه من خارج ذاته، إذ الكـثرة هنـا ثابتـة للوجـود، والمراتب في هذا القسم ليست في رتبة واحـدة، وتـسمى هـذه الكـثرة الكـثرة الطوليـة، أي إن الشيء في طول الآخر، أي إنه مترتب عليه مثال المعلول في طول العلة أي مترتب عليه، وهكذا في الوجود بالقوة والوجود بالفعل والوجود الواجب والوجود الممكن.[2]

إذاً هناك نوعان من الكثرة، الأولى كثرة ماهوية موجـودة في الخـارج بعـرض الوجـود، وهذه الكثرة اعتبارية وليست حقيقية، بناءً على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ومن ثم فإن الشيرازي لا يولي أهمية لهذا النوع من الكثرة، وإنما اهتمامه ينصب على النـوع الآخـر من الكثرة، وهي الكثرة الثابتة للوجود من حيث الانقسامات الطارئة عليـه مـن ذاتـه، ولكـن السؤال المطروح الآن هو:كيف يتسنى لنا فهم وجود وحدة بين هذا النوع من الكثرة؟.

وينجلي الأمر عن طريـق فـرض التـشكيك بـين مراتـب الوجـود الطوليـة تلـك، يقـول الشيرازي:(وأما كونـه محمـولاً عـلى مـا تحتـه بالتـشكيك، أعنـي بالأوليـة والأزليـة والأقدميـة والأشدية، فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاتـه كـما سـيجيء، مـن دون بعـض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتم وأقوى، فالوجود الذي لا سـبب لـه أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدم على جميع الموجودات طبعـاً، وكـذا وجـود كـل واحـد مـن

(1)العرضية هنا من العرض أي البعد الهندسي المكاني، وليس العرض المقابل للجوهر، ويراد من الكثرة العرضـية المنتـشرة بـلا تتابع مثل تكثر الأشياء وانتشارها في الواقع، ويقابلها الكثرة الطولية، أي التي تترتب على شكل تتابع ثنـائي، الـسابق يـؤدي إلى اللاحق، مثل ترتب المعلول والعلة والقوة والفعل والواجب والممكن..إلخ.

(2)انظر:الطباطبائي، المصدر السابق، ص149-148 ، وكذلك، عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 185-186.

العقول الفعالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض، وأيضاً الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي، وخصوصاً وجود المادة نفسها القابلة فإنها في غاية الضعف، حتى كأنها تشبه العدم، والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات، وإن لم يكن كذلك للماهيات.)[1].

هكذا نفهم أن هناك تفاوتاً بين مراتب الوجود الطولية بالأولية والأزلية والأقدمية والأشدية بحسب ما أوضح النص السابق، ونفهم كذلك أن هذا التفاوت هو منشأ الاختلاف والكثرة في الوجود، لكنه اختلاف في الوجود ذاته، (فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق)[2]، حيث يكون ما به الاختلاف بين هذه المراتب هو الوجود، وما به الاشتراك بين هذه المراتب هو الوجود، أي إن ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف، ومن ثم يكون منشأ الكثرة هو منشأ الوحدة، وهكذا يثبت صدر الدين الشيرازي الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، فكل شيء يدور من الوجود وفي الوجود وإلى الوجود،(...إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي تنتهي إليه جملة الحقائق وكل الماهيات)[3].

من هنا نكتشف الفرق بين نظرة الشيرازي إلى العالم ونظرة كل من أصحاب القول بالكثرة وأصحاب القول بالوحدة، فالقول إن الواقع الخارجي حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب، يعود ما به الاتحاد إلى ما به التمايز والاختلاف نفسه هو قول وإن جاء موافقاً للقول المنسوب إلى المشائين في ناحية إثبات الكثرة في العالم، إلا أنه جاء معارضاً له في الوقت نفسه من ناحية أن القول بالكثرة عند المشائين مبني على أن الموجودات هي حقائق متباينة بتمام الذات، وهو عكس ما قررته الفلسفة المتعالية للشيرازي من أن الموجودات هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة. وفي الجانب الآخر نكتشف أن الشيرازي وإن وافق أصحاب القول بالوحدة في أن العالم حقيقة واحدة، إلا أنه يفترق عنهم في تقريره للمراتب المتفاوتة للوجود بالتشكيك، يقول الشيرازي في معارضته لهؤلاء:(إن كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 1، ص 62.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)المصدر السابق، ص 77.

عند التأمل، فإن بعض أفراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع أن بعضها متقدم على بعض بالوجود، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقة منسوبة إلى الكل، فإن اعتذر بأن التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي، بل في نسبتها وارتباطها به، بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر، نقول:النسبة من حيث إنها نسبة، أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها.)[1]. وهو ما يعني نفي التجويز بالتشكيك في الماهية، لأنها أمر عقلي وهي بحسب ذاتها (... لا تقتضي شيئاً من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ولا أولية أيضاً لبعض أفرادها قياساً ببعضها لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة إلى الواجب والتأخر فيه)[2].

وهكذا وخلال القول إن الوجود وحدة حقيقية مشككة وفقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية نصل إلى أن الشيرازي وإن كان يقول بتكثر الوجود والموجود معاً، إلا أنه مع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، (افتح بصرك الحسي الظاهر لظاهر الوجود، تجده ثابتاً على الوصف الذي انتهى بصرك إليه، ثم أرخ جفنيك على بصرك، تجد الوجود قد انحجب عنك، وليس إلا ستر جفنيك لعينيك، فحجابك أنت ومنك، لم يتجدد للموجود ظهور ولا حجاب منه، كذلك بصيرة القلب، إذا نورت بأنوار العلم الملكوتي تشهد الملكوت ثابت الوجود، لم يتجدد عليه في نفسه متجدد، واعبر بذلك سواء الحق القائم بك، إذا غيبت أنت عنه وكشفت عن حكم سريته شهدت وجوداً متصلاً بصفة الربانية التي هي اتصال لم يكن بعد أن لم يكن)[3]. بهذه الارتقاء الروحي يرسم الشيرازي لوحة شفافة للوجود، منطلقاً كما نرى من المحسوس البصري الحقيقي الظاهر إلى الوجود الحقيقي الظاهر، إنه الانطلاق من الواقع إلى الواقع في جدلية تتسم بالتوق الوجودي، ليجد العالم وقد تنظم بالوصف الثابت الدال على نظامية الأشياء وحقيقتها وتحققها على الوجه الأكمل، إنها اللوحة المعبرة عن الكثرة، في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة والثبات في عين التغير والتغير في عين الثبات، والتي ما فتئ الفيلسوف يعمل على إثباتها عبر نسق أصالة الوجود.

---

(1)الشيرازي، الأسفار/1، ص 94.

(2)المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3)الشيرازي، شواهد الربوبية، ضمن (رسائل فلسفية لمحمد صدر الدين الشيرازي)، ص374-375.

الفصل الثالث

أقسام الوجود بناءً على أصالة الوجود

واعتبارية الماهية

المبحث الأول ـ الوجود الذهني والوجود الخارجي:

يقسم الشيرازي الوجود، باعتبار التقسيمات الطارئة على الوجود من ذاته لا من الخارج، إلى ذهني وخارجي، فما الذي يعنيه الشيرازي بالوجود الذهني؟، وهل هناك اعتراضات وإشكالات فلسفية واردة بخصوصه؟، وكيف سيكون رد الشيرازي عليها؟، وما علاقة هذه المرتبة من الوجود بمبحث المعرفة في فلسفته؟، وما دور نظرية أصالة الوجود في ذلك؟.

وإذا كان الشيرازي قد أقام فرقاً بين مفهوم الوجود البديهي العام، هذا المفهوم غير القابل للتعريف والمشترك المعنوي بين الأشياء، والذي يحمل عليها حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، وحقيقة الوجود التي هي محض التحقق والتعين، كيف سيمكننا بناءً على هذه التفرقة، رصد مفهوم الوجود الذهني من جهة، والماهية من جهة أخرى، ما دامت هذه الأخيرة متحدة بالوجود بالخارج ومتغايرة معه بالذهن؟.

يمهّد الشيرازي للوجود الذهني بمقدمتين:(إنا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمهد لك بمقدمتين، الأولى هي أن للممكنات كما علمت ماهيةً ووجوداً، إن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وتحديداً ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، والوجود كما مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شدة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وكلّما كان الوجود أقوى وأكمل، كانت الآثار المترتبة عليه أكثر، إذ الوجود بذاته مبدأ الأثر)[1].

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 261.

المقدمة الأولى التي يطرحها الشيرازي مستندة إلى المحور الرئيس لفلسفته القائمة على:

1. التمييز بين الماهية والوجود.
2. أصالة الوجود واعتبارية الماهية.
3. وحدة الوجود الحقيقية التشكيكية.

أما المقدمة الثانية فيمكن عدّها بمنزلة المدخل للتعرُّف على نظرية المعرفة عنده، حيث يبسط الشيرازي خلالها تعريفه للعلم على نحو عام ثم يقوم بتقسيمه إلى قسمين رئيسين، هما العلم الحضوري والعلم الحصولي.

تعريف العلم:

(...وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة، بأي نحو كان، فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواءً كانت قائمة بذاته أم لا، ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له، سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله، أو غيره، فيكون حصولها إما فيه، وذلك إذا كان الشيء العالم قابلاً لها، وإما عنه، وذلك إذا كان فاعلاً لها)[1].

يتبين من التعريف السابق أن العلم ينقسم إلى قسمين هما:

1. العلم الحضوري:وهو حصول المعلوم نفسه بآثاره لدى النفس، مثل علم النفس بآثارها وانفعالاتها، وهذا ما عبر عنه الشيرازي بـ (كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله)، وفي هذا النوع من العلم يكون المدرَك عين المدرِك، وهو يختص بالموجودات المجردة عن المادة.

2. العلم الحصولي:هو حصول صورة المعلوم الخارجي لدى النفس، كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا، كالسماء والأرض وغيرها.[2]

---

(1)انظر:الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص262.

(2)انظر:الشيخ محمد شقير، نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي، دار الهادي، الطبعة الأولى عام2001م، ص 71.

ولما كانت النفس، مع كونها مـن سـنخ الملكـوت ـ غـير مجـردة عـن المـادة، لالتباسـها بالجسد، بطل أن تكون الـصورة الحاصـلة لهـا منـاط عالميتهـا بهـا، أي إبطـال أن يكـون علـم النفس بالأشياء علماً حضورياً يكون فيه ذات المُدْرَك عين المُدْرِك، (إلا إنها وان كانت من سـنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقـوام، لكونهـا واقعـة في مراتب النزول، ذات وسائط بينها وبين بارئها، وكثرة الوسائط بين الـشيء وينبـوع الوجـود توجـب وهن قوته وضعف وجوده)[1]، وإن لم تكن الـصورة الحاصـلة للـنفس منـاط عالميـة الـنفس بهـا للسبب المذكور فهي إذاً لا تعدو أن تكون (أظـلالاً وأشـباحاً للوجـودات الخارجيـة الـصادرة عـن البارئ تعالى)[2]، أي إن علمها بالأشياء الخارجة عن ذاتها هو علم حصولي وليس علماً حضورياً.

وهنا يعود الشيرازي إلى المقدمة الأولى التي أشرنا إليها، أي العلاقة بين الوجود والماهية ذهنياً وخارجياً، ليبين أن للماهية وجودين، أحدهما تترتب عليه الآثار وهو الوجود الخارجي، وهذه الآثار مترتبة بناءً عـلى تلـبس الماهيـة بـالوجود في الخـارج، إذ لا مغـايرة بيـنهما، وفقـاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، والذي تكون فيه جهة الاتحـاد هـي الوجـود، فـالوجود هـو الذي يخرج الماهية من الكمون، نظراً إلى أن الماهية بحـسب ذاتهـا لا موجـودة ولا معدومـة، والآخر لا تترتب عليه الآثار، وهو الوجود الذهني الذي سيسعى بعد ذلك لإقامـة الحجـج عليـه، يقول الشيرازي:(وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين، فلا يترتـب عليـه الآثـار المترتبـة عليـه بحسب وجودها في الخارج.....، وهذا الوجود للشيء الذي لا تترتب عليه الآثار، وهو الصادر عـن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى الوجود الذهني والظلي، وذلك الآخر المترتـب عليـه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني)[3]. وهو ما عبر عنه السبزواري في منظومته بالقول:

(للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان) [4]

ويخلص الشيرازي إلى أن الوجود الذهني هو حصول الماهية أو (وجودها في صقع الـنفس وجوداً لا تترتب عليها فيه آثارها)[5]، ويلخص الطباطبائي هذه المسألة بالقول:(إن لهذه الماهيـات

---

(1)الشيرازي، المصدر السابق، ص263.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، مصدر سابق، ص 265.

(4)السبزواري، شرح المنظومة، مصدر سابق، ص 52.

(5)المصدر السابق، ص،267 .

الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية عينها، وإن ترتبت آثار أُخر غير آثارها الخارجية، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيات الأشياء)[1]، وهكذا فإنه (حينما يحصل لدينا علم بشيء ما، يحصل لذات ذلك الشيء وماهيته وجود آخر في أذهاننا)[2]، هذا الوجود الآخر هو ما اصطلح على تسميته الوجود الذهني، لذلك فإن مسألة الوجود الذهني ترتبط بالعلم الحصولي لا الحضوري، (أي بما نعلمه نحن وما لدينا من صور ذهنية وليس بإحساسنا بلذاتنا وآلامنا التي هي علم حضوري لدينا)[3].

حجج إثبات الوجود الذهني:

بعد أن انتهينا من تحديد الوجود الذهني الذي هو على ما تبين لنا مرادف للعلم الحصولي، المرتبط بإدراك المدرك لغيره، وليس بإدراكه لذاته، لنتتبع إذاً الحجج الذي يسوقها لإثبات الوجود الذهني.

الحجة الأولى:

(إنا قد نتصور المعدوم الخارجي، بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، حيث يتميز عند الذهن من باقي المعدومات، وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة، فله نحو من الوجود، إذ ليس في الخارج فرض وبيان فهو في الذهن) [4].

وهكذا ومع من عدم وجود المعدوم في الخارج إلا أن الذهن قادر على تصوره، ما يعني أن لهذا المعدوم وجوداً، وما دام هذا المعدوم لا وجود له في الخارج قطعاً، ثبت أن له وجوداً آخر هو في الذهن، وهو الوجود الذهني، وإلا كيف حكمنا على أنه غير موجود في الخارج، إن لم يكن متصوراً في الذهن.

وذلك النمط من المفاهيم يُصنَّف في منطق التصورات ضمن الكلي الذي لا مصداق له، فهو متصوَّر على صعيد الذهن، لكنه لا وجود له على مستوى الخارج.

---

(1)انظر:الطباطبائي، نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص212-213.

(2)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص53.

(3)انظر:عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية،ص 236.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص265.

الحجة الثانية:

(إنا نحكم على أشياء، لا وجود لها في الخارج أصلاً، بأحكام ثبوتية صادقة، وكذا نحكم على ما له وجود، ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدرة، مثل قولنا كل عنقاء طائر، وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه، كما تصدق به الغريزة الإنسانية، وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني)[1].

وهذه الحجة نجدها مساوقة نوعاً ما للحجة الأولى، إلا أن الشيرازي يقوم بتطبيقها على كل ما يمكن أن يشمل الحكم الإيجابي، سواء على تصور المعدوم الخارجي، كما سبق في الحجة الأولى، أو على ما له وجود من حيث تحقق أفراده الشاملة عليه.

الحجة الثالثة:

وهي مرتبطة بتصورنا للكلي الذي ينطبق على جميع أفراده، كانتزاع معنى عام للإنسان من أفراد الإنسان، ولكنه غير موجود في الخارج بهذا المعنى الواحد المشترك، لأن ذلك يستلزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة، فلزم أن يكون وجوده بهذا المعنى في الذهن.

يقول الشيرازي في بيانه لهذه الحجة:(إن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعييناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى ينطبق على كل من الأشخاص، حيث جاز أن يقال:إنه ذلك المعنى المنتزع الكلي، مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحداً مشتركاً فيه،... وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً، وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة، وهي التعيينات المتباينة ولوازمها المتنافية، فوجوده إنما هو بشرط الكثرة، ونحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد، فهو بهذا الاعتبار لا يكون في الخارج، فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل)[2].

(1)المصدر السابق، ص 267.

(2)المصدر السابق، ص268-269.

الحجة الرابعة:

وهي مرتبطة بتقدم العلة الغائية على العلة الفاعلة، حيث تأتي الغاية وتتقرر قبل أن تتحقق في الخارج، ما يعني أن لها وجوداً ذهنياً سابقاً (إن كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة، لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحواً من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله، ولو كان له تحقق في الخارج عيني، لزم منه تحصيل الحاصل، فلابد أن يكون له نحواً من التقرر لا تترتب عليه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه، وهو المقصود بالوجود الذهني)[1].

انتهينا إلى إثبات الوجود الذهني بعد عرض تلك الحجج، ويبقى الآن أن نتعرف على أهم إشكال وارد على الوجود الذهني، وحل الشيرازي له وإبطاله.

يستند هذا الإشكال على المسلمة الفلسفية التي تقول:إن الجوهر (...يجب أن يكون جوهراً أينما وجد وغير حالة في موضوع)[2]، وعلى المسلمة الفلسفية الأخرى التي عبر عنها الشيرازي بـ (حفظ الذاتيات في أنحاء الوجودات)[3]، والتي تعني (احتفاظ الماهية بذاتها في جميع أنحاء الوجود)[4]، ولما كان للماهيات وجود في الذهن، فإن معنى ذلك وجود الجوهر في موضوع، أو في محل، وهو الذهن، فضلاً على أن تعقلنا لماهية الجوهر يكون عرضاً، حيث إنه علم، أي كيف نفساني من أقسام العرض، ما يترتب عليه أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً (...فكيف يجوز أن تكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به، ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات، فيلزم إدراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف)[5].

وقد عبَّر السبزواري عن هذا الإشكال بالقول:

(فجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع)[6]

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 271.

(2)المصدر السابق، ص 273.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4)هاني، إدريس، ما بعد الرشدية، ص 167.

(5)المصدر السابق، ص 273.

(6)السبزواري، ضمن كتاب شرح المنظومة لمرتضى المطهري، ص60.

يتضح جواب الشيرازي عن هذا الإشكال من تمييزه بين نوعين من الحمل:

أولاً ـ الحمل الشائع الصناعي:

(وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً)[1]، أي إنّ هذا النوع من الحمل يقع في الوجود الخارجي (على مصاديق الموضوع)، مثال لذلك:

الإنسان ضاحك.

الحديد يتمدد بالتسخين.

فالمراد من الإنسان والحديد في المثالين السابقين هو المصداق، أي الأفراد الخارجيين، وليس ذات المفهوم.

ثانياً:الحمل الذاتي الأولي:

ويعني به (أن الموضوع هو عينه ماهية المحمول نفسه ومفهومه بعد أن يلحظ نوع من التغاير، أي هذا عينه عنوان ماهية ذلك..)[2]، فهو إذاً نوع من الحمل ينطبق على المفهوم ذاته فقط، ولا يتعداه إلى المصداق، مثال لذلك:

الإنسان حيوان ناطق.

المعدن جسم قابل للتشكل.

فالإنسان والمعدن في المثالين السابقين يقصد بهما المفهوم، أي ذات الإنسان وذات المعدن ولا يلتفت إلى المصداق أو الأفراد.

هكذا خلال فهمنا وتمييزنا لمصطلحي الحمل (الشائع والأولي) يصير ما تترتب عليه الآثار بالخارج مرده إلى الحمل الشائع الصناعي الذي فيه يتحد الموضوع بالمحمول وجوداً، أي إن الاتحاد بين الموضوع والمحمول يجري بحسب المصداق، بعكس الحمل الأولي الذي لا تترتب عليه الآثار

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص286 .

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 287.

لكون الموضوع هو عينه ماهية المحمول ومفهومه نفسها، فالاتحاد يجري بحسب المفهوم لا بحسب المصداق، فهو اتحاد مفهومي لا اتحاد وجودي، فالثابت في الذهن إنما هو (مفاهيمها بالحمل الأولي لا مصاديقها بالحمل الشائع)[1]، فلا آثار للمفهوم بل الآثار للموجود، يقول الشيرازي:(إذا تمهد هذا فاعلم أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخَّصت بالتشخّصات الخارجية، يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية تكون تلك الطبائع حاملة لمفاهيم الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم)[2].

يعدّ الإشكال الأول في نظرنا من أقوى الإشكالات الواردة على إثبات الوجود الذهني، أما الإشكالات الخمسة الأخرى الواردة فهي أقل متانة من الإشكال الأول، وقد رد عيها الشيرازي من منطلق نظريته في المعرفة، بناءً على تقريره للوجود الذهني، والمستند إلى الثورة المعرفية الجديدة المستخلصة أساساً من القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، والمبنية أيضاً على أن النفس (قياساً بمدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل، وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني، التي مبتناها على أن النفس محل للمدركات وأن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه)[3].

ننتقل الآن مباشرة إلى نقد الشيرازي لإحدى أهم النظريات التي تتعارض مع نظريته في الوجود الذهني، وهي ما يعرف بـ(نظرية الشبح)، فقد تبين لنا، من خلال عرض الأدلة على الوجود الذهني ورد الإشكالات الواردة بخصوصه، أن العلم هو حصول عين ماهية الأشياء في الذهن، فالعلم والمعلوم ليسا سوى أمر واحد في الذهن، أما نظرية الشبح فترى أن ما يحصل في الذهن ليس عين ماهية الشيء، بل هو (ظل من المعلوم وأنموذج له، له نوع من المحاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة)[4]، يقول الشيرازي:(اعلم أن قوماً من المتأخرين لما وردت عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسّر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا أن الموجود في الذهن

---

(1)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ ج1، ص 227.

(2)الشيرازي، المصدر السابق، ص289.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 281.

(4)المصدر السابق، ص 305.

ليس حقائق المعلومات، بل أشباحها وظلالها المحاكية عنها بوجه)[1]، هذا القول يرفضه الشيرازي، لأنه وجه آخر لإنكار الواقعية، يقود للسفسطة، وإبطال الحقائق، ما دامت الصورة الذهنية بحسب هذه النظرية ليست مطابقة تماماً لما هو في الخارج، بل هي ظل من المعلوم، (ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجي، نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال، ارتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة، لعود علومنا جهالات)[2]، وهو ما يسعى الشيرازي لدحضه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية التي تبين أن (للمعلومات نفسها وجوداً لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية، إذ لا يقول أحد إن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد عينه، بخلاف إدراكه وتصوره، فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته)[3].

وهكذا يتضح لنا من خلال إثبات الوجود الذهني أن طريق الاتصال بالواقع هو الصورة الذهنية المطابقة لما هو في الخارج وليس الحاكية عنه، كما تقول نظرية الأشباح، ومن هنا تتضح لنا أكثر النظرة الإيجابية المسلطة على العالم التي تبديها فلسفة الشيرازي، خاصة عندما نعرف أنه يرفض نظرية (الانقلاب) التي تقول بـ (انقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما إلى الكيف في الذهن)[4]، وسبب الرفض هو أن انقلاب ماهية الجوهر إلى ماهية أخرى يعني تبدل الحقيقة، وهذا ما عبر عنه الشيرازي بالقول:(على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايراً بالماهية للحاصل في الخارج)[5]، كما يرفض نظرية (الإضافة) التي ترى أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم، لأنه بناءً على هذه النظرية (لا يحصل أي شيء في الذهن عند العلم، لأن الإضافة أمر تقريبي، والنسبة أمر انتزاعي لا وجود له في الخارج لكي يتعلق به العلم)[6].

---

(1)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج1، ص 218.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/1، ص 305.

(4)المصدر السابق، ص 309.

(5)الشيرازي، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(6)الشيخ محمد شقير، مصدر سابق، ص 62-63.

المبحث الثاني ـ الواجب والممكن والممتنع:

معنى المواد الثلاث:

نستقرئ في هذا المبحث أحد أهم التقسيمات الطارئة على الوجود من ذاته لا من الخارج، والتي يطلق عليها مصطلح المواد الثلاث (الوجوب والإمكان والامتناع)، ومصطلح المادة الذي يستعمل في هذا المبحث ليس المقصود به المادة المقابلة للصورة، كما هو في المصطلح الفلسفي، بل المقصود به المصطلح المنطقي الذي يعني كيفية النسبة في متن الواقع بين الشيء والوجود، أي هل الوجود ضروري الثبوت له أم لا؟[1].

إنّ الإجابة بالإيجاب عن السؤال السابق، أي القول:إن الوجود ضروري الثبوت له، هو ما سينتج عنه مفهوم (الواجب) أو الوجوب، والإجابة بالسلب، هو ما يولد مفهوم (الممتنع) أو الإمتناع. أما إذا كانت الإجابة بلا ضروري الثبوت ولا ضروري الامتناع، أي بسلب الضرورتين، فإن ذلك يعني خروج مفهوم جديد أو مادة جديدة هي (الممكن) أو الإمكان، الذي تتساوى فيه النسبة بين الوجود والعدم. يقول الشيرازي موضحاً ذلك:(فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعاً، وإذا نسب عدم الضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص)[2].

ويبين الشيرازي معنى الواجب لذاته والممكن بالقول:(إن كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر إليه عما عداه، فلا يخلو أن يكون حيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى الشامل للموجودات، ويحكم بها عليه أم لا يكون كذلك، بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء الذات نفسها والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك، فالأول هو مفهوم الواجب لذاته، الحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورسيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية، والثاني لا يكون ممتنعاً لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكناً، سواءً كان ماهية أو إنية)[3].

---

(1)انظر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 273.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 104.

(3)المصدر السابق، ص 105-106.

يتبين لنا من النص السابق أن مفهوم الواجب لذاته مساوق تماماً لضرورة الوجود، أي إن الوجود ضروري الثبوت له لذاته لا لشيء خارج عن ذاته، على عكس الممكن الذي يفتقر في وجوده إلى غيره، أي إن الوجود ليس ضروري الثبوت له، وإذا ثبت له فمن غيره لا من ذاته، وهذا ما يؤكده الشيرازي في موضع آخر:(وإن اشتهيت أن تعرف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيناً بنفسه، وهو تأكد الوجود، والوجود أجلى من العدم، لأن الوجود يعرف بذاته، والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب)[1].

وهكذا يتبين لنا أن (الوجوب والإمكان والامتناع) هي المواد الرئيسة الثلاث التي ينحصر فيها الشيء (لما تيقنت أن قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع، منفصلة حقيقية، إذ كل مفهوم هو في ذاته إما ضروري الوجود وإما لا، فإما ضروري العدم وإما لا..... فحينئذ الشيء بأي اعتبار وحيثية أخذ لا يكون إلا أحد هذه الثلاثة)[2].

بداهة المواد الثلاث:

ولكن، هل هناك إمكانية لإطلاق تعريفات حقيقية على هذه المواد الثلاث؟ أو هل يمكن عدّ كلام الشيرازي السابق تعريفاً حقيقياً لهذه المواد الثلاث؟.

ينفي الشيرازي ـ كما هو الشأن في مفهوم الوجود ـ حاجة هذه المواد الثلاث إلى التعريف، ويعدها مستغنيةً عن التعريف، لأنها بديهية بسيطة غير مركبة، فهي من (المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساماً أولياً...)[3]، ويرفض كل التعريفات السابقة عليه، للزومها الدور، فيؤخذ أحدها في الآخر (لذلك لما تصدّى بعض الناس لأن يعرِّفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً، عرَّفها بما يتضمن دوراً، فعرَّف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع، وهذا دور ظاهر)[4]، ويقول في موضع آخر مبيناً الخلل في تلك التعريفات:(إن التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر، وهو أن مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال، بل هو عدمه نفسه محال

(1)الشيرازي، الأسفار الاربعة/1، ص 104.

(2)المصدر سابق، ص172.

(3)المصدر سابق، ص 103.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وليس لأجل محال آخر، يلزم... وكذا الكلام في الممتنع فإن المحال هو الممتنع نفسه لا ما يلـزم من فرض وجوده فيكون تعريفاً للشيء بنفسه، وعلى هذا السبيل معنى الإمكان)[1].

إذاً هذه المواد الثلاث (...يجب أن تؤخذ من الأمور البينة)[2]، لذا فهـي مـستغنية عـن التعريـف، كـما يجـب عـدّها مـن المحمـولات الذهنيـة والأوصـاف العقليـة الواقعـة ضـمن المعقولات الثانية الفلسفية لا أمور عينية، فإن (الامتناع والوجـوب والإمكـان حالهـا واحـد في أنها من الأوصاف العقلية التـي لا صـورة لهـا في الأعيـان مـع اتـصاف الأشـياء بهـا في الأعيـان والأذهان جميعاً)[3]، والجدير بالذكر أن عدّ هذه المواد من المعاني العقلية ولـيس مـن الأمـور العينية، وإن كانت الأمور العينية متصفة بها، مبني على قاعدة اعتبارية المعـاني المتكـررة (إن جعل الإمكان وقسميه وأشباهها من المعاني العقلية، إنمـا يقطـع لـزوم الـسلاسل المتولـدة إلى لانهايـة في الخـارج، وينقطـع بانقطـاع اعتبـار العقـل)[4]، كـما عـبر عـن ذلـك الـسبزواري في منظومته بالقول:

(وجودها في العقل بالتعمل للصدق في المعدوم والتسلسل)[5]

وهـذه القاعـدة مـن تقنـين الـسهروردي، إلا أنهـا أوصـلت مخترعهـا إلى التـشكيك في الماهيات، كما يبين الشيرازي ذلك بالقول:(... إن مقنن هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يكون تارة صفة لشيء وتارة متحـصلاً بنفـسه متقومـاً بذاتـه، وبالجملة متفاوتـاً في أنحـاء الكـون والحـصول، متخالفـاً في أطـوار القـوة والـضعف والكـمال والنقص.)[6].

وهذا ما لا يقبله الشيرازي الذي يرى أن تجويز التشكيك في الماهية باطـل، لأنهـا أصـلاً صنو العدم، لكنه واقع في حقيقة الوجود.

---

(1)المصدر السابق، 104.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)المصدر السابق، ص189.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 155-156.

(5)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 227.

(6)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 183.

تفريع المواد الثلاث:

يضع الشيرازي ثمانية تفريعات للمواد الثلاث، كما يحددها النص:(إن كلاً من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادئ الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس بغيره. ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأن الإمكان لا يكون بغيره، بل بالذات وبالقياس بغيره، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد، فبقي المتحقق منها ثمانية اعتبارات)[1]، وعلى ذلك تكون هذه الاعتبارات الثمانية هي:

1- الواجب بالذات.

2- الواجب بالغير.

3-الواجب بالقياس بغيره.

4- الممتنع بالذات.

5-الممتنع بغيره.

6- الممتنع بالقياس بغيره.

7-الممكن بالذات.

8- الممكن بالقياس.

وهنا نجد الشيرازي لا يكتفي بتقسيمات من سبقه، والمنحصرة في الأقسام الثلاثة (الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته)، لأن هذا التقسيم يجري بناءً على الماهيات الكلية قياساً بالوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، أي إن التقسيم السابق للشيرازي كان ينطلق من مفهوم الوجود لا من حقيقة الوجود، وهذا يوضحه قول الشيرازي: (...ثم اعلم أن القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة، نظروا إلى حال الماهيات الكلية قياساً بالوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتصاف بأحد منها، فحكموا أولاً بأن كل مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود وإما يقتضي العدم وإما لا يقتضي شيئاً منهما فحصل الأقسام الثلاثة، الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته)[2].

---

(1)المصدر السابق، ص 166-167.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 1، ص 104.

الوجوب:

من خلال التقسيمات التي يقدمها الشيرازي للمواد الثلاث، وفيما يختص بالوجوب تبين لنا أن هناك ثلاثة تقسيمات للوجوب هي (الواجب بالذات، والواجب بغيره، والواجب بالقياس)، فما المقصود بكل واحد منها.

أولاً ـ واجب الوجود لذاته:

ينطوي مفهوم واجب الوجود لذاته على ثلاثة أقسام تبعاً لنوع الضرورة، كما يحددها النص التالي:(واعلم أن مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام، منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بذاته نفسها من غير اقتضاء وعليّة من الذات لثبوته لها، وهو القيّوم تعالى، والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة، ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له، ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً، والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به، ومنها نسب ضرورية، يكون لها علة هي ذوات المواضيع نفسها ككون المثلث ذي الزوايا القوائم وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء الموضوع ذاته ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف)[1].

ومن ثم فهناك ثلاثة أنواع من الضرورة بحسب ترتيب النص السابق، هي (الضرورة الذاتية الأزلية، والضرورة الذاتية المطلقة، والضرورة الوصفية)[2].

ثانياً ـ واجب الوجود بغيره:

(الوجوب بغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء غيره ذلك)[3].

وهو الذي يكون وجوده ضرورياً إذا وجدت علته، فإذا وجدت علته وجد، فمثلاً حتى يوجد الغليان لابد من وجود النار، ومن ثم يكون وجوده واجباً لكن بشرط وجود علته، أي إنه واجب بالغير لا بالذات.

(1)المصدر السابق، ص 169.

(2)انظر:مرتضى المطهري (محاضرات في الفلسفة الإسلامية)، ص 111. حيث يقول بشأن الفرق بين الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية:(إن الاختلاف بين ذات واجب الوجود، وحقيقة سائر الأشياء هو أن ذات واجب الوجود، موجود ب(الضرورة الأزلية)، وحقيقة سائر الأشياء، أي الموجودات والأشياء الأخرى، موجودة ب(الضرورة الذاتية) وهذا القول من مختصات فكر صدر المتألهين.)

(3)الشيرازي، المصدر السابق، ص 171

ثالثاً ـ واجب الوجود بالقياس:

وهو أن تكون ضرورة وجود شيء مضافة إلى وجود شيء آخر لا بإضافة سببية، أي إن الاقتران ليس سببياً بل قياسي، مثال ذلك قولنا:إذا كان هناك أب فقياساً به لابد أن يوجد ابن، وإذا كان هناك أخ فقياساً به لابد إن يوجد أخ آخر[1].

واجب الوجود بذاته ماهيته إنّيته:

هنا يلغي الشيرازي الثنائية في ذات الواجب، ويقرر أن الماهية عين الوجود فيما وجوده لا يمكن فصله عن ماهيته لا في الذهن ولا في الواقع، في حين قرر الشيرازي في الممكنات ثنائية الوجود والماهية على المستوى الذهني، وتوحدهما على المستوى العيني. فالماهية هي الوجه المرادف للإمكان (الماهية الإمكانية لا ينفك عنها الإمكان في أي مرتبة أخذت)[2] ما دامت تحتمل الوجود والعدم، كما يحتمل الإمكان وكما سنرى عند بحث هذه المادة، كذلك الوجود والعدم، وبناء على ذلك يأتي أهم اختلاف بين الواجب والممكن في كون الواجب ماهيته إنيته، أي إن ماهيته هي عين تحققه ووجوده، فلا فرق بين وجوده وماهيته، بخلاف الممكن الذي له ماهية كما له وجود.

يقول الشيرازي:(واجب الوجود إنّيته ماهيته أي إنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالإنسان مثلاً، فإن له ماهية هو الحيوان الناطق، ووجوداً وهو كونه في الأعيان)[3].

ومن المهم التنبه جيداً إلى أن الشيرازي حين يتحدث عن العلاقة بين الوجود والماهية فيما يخص الواجب لذاته، يضع فرقاً دقيقاً بين الوجود الخاص والوجود المطلق، فالوجود الخاص هو وجود خاص بذات الواجب بخلاف الوجود المطلق الذي هو كما مر معنا مشترك معنوي، يحمل على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، وستكون هذه التفرقة بين الوجود الخاص والوجود المطلق منطلق الشيرازي في الرد على الاعتراضات المثارة ضد حقيقة وحدة الماهية والإنّية في ذات الواجب،

---

(1)انظر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية(شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة)، ص 278.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 1، ص 168.

(3)المصدر السابق، ص 115.

مثال ذلك الاعتراض الذي فحواه (...أن الوجود معلوم، وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير معلوم ضرورة..)[1]، حيث كانت إجابة الشيرازي تستند إلى التفرقة بين الوجود الخاص والوجود المطلق إذ قال:(وأجيب عنه:في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو حقيقة الواجب ذاتها)[2]، وهذه المغايرة بين الوجود المطلق والوجود الخاص تبين استحالة العلم بحقيقة الواجب بالعلم الحصولي، (أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان، وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهياً، وإحاطياً عقلياً أو حسياً فهذا حق لا تعتريه شبهة)[3]، لكن كل هذا لا يعني استحالة العلم بحقائق الأشياء، إذ إن ذلك ممكن عن طريق العلم الحضوري كما تبيّن معنا في المبحث السابق، يقول ملا صدرا موضحاً ذلك:(..ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنوَّر قلبه بنور الحق، وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنيته محتجب عن ذلك، فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير)[4].

أدلة وحدة الماهية والإنّية في ذات الواجب:

بعد تقرير وحدة الماهية والإنية لواجب الوجود، يمد الشيرازي التحقيق الفلسفي بعدة وجوه، هي أدلة وحجج، تثبت استحالة أن تكون ماهية الواجب شيئاً غير إنيته، وهذه الأدلة مبنية أساساً على بساطة واجب الوجود، إذ (التركيب بأي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود في ذاته)[5] ومنها:

1 - إن القول بوجود ماهية لواجب الوجود يعني أن وجوده عارض على ماهيته، والعارض كما هو معروف يحتاج دائماً إلى علة، وهذا يعني أن وجود الواجب يحتاج إلى علة، وهذه العلة لا يمكن

---

(1)المصدر السابق، ص 130.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج 1، ص 130.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4)المصدر السابق، ص 248.

(5)المصدر السابق، ص 148.

إلا أن تكون من خارج ذاته أو من ذاته، فإذا كانت العلة من خارج ذاته، فإن ذلـك يعنـي أن الواجب أصبح فقيراً إلى غيره، وهذا عكـس معنـى الوجـوب، لأن الوجـوب هـو منـاط الغنـى بالذات وعدم الافتقار إلى غيره، يقول الـشيرازي:(...إن وجـوده لكونـه عرضـياً لماهيتـه يكـون معلولاً، لأن كل عرضي معلول إما لمعروضه، وإما لغيره، فلو كان معلولاً لغيره يلزم إمكانـه، إذ المعلولية لغيره ينافي الواجبية، هذا خلف)[1].

2- أو أن تكون العلة من الواجب ذاته، وهـذا يلـزم المحـال أيـضاً، لأن ذلـك يعنـي أن الواجب سيكون متقدماً على ذاته، كما يقول الشيرازي:(لو كان وجوده زائداً عليه يلـزم تقـدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري)[2]، وهذا الدليل يقدمه الشيرازي رداً على الفخر الرازي، في كتابه المباحث المشرقية [3]، الذي أثبت فيه الماهيـة للواجـب، وقـال باختلافهـا عـن الماهية في الممكن، حيث إن ماهية الواجب مجهولة، وماهية الممكن معلومة، وأجاز أن تكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هـي، فالتقـدم في العلـة يكـون بالماهيـة لا بـالوجود. يقول الشيرازي مبيناً قول الرازي:(وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعـتراض عـلى الوجـه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلاثة أنه لِمَ لا يجوز أن تكون علة الوجـود هـي الماهيـة من حيث هي هي؟ فيتقدمه لا بالوجود، بل ذاتها بذاتها نفسها)[4].

الرد على وجه هذا الاعتراض يـأتي منـساقاً تمامـاً مـع فلـسفة الـشيرازي المناديـة بأصـالة الوجود واعتبارية الماهية بالقول:(لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هـو حاصـل الوجـود إلا شيئاً حاصل الوجود، ولو كانت ماهية سبباً للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكـون يلزمهـا مع العدم، لأن ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت)[5]، وهذا الرد كما هـو واضـح متأسس على اعتبارية الماهية التـي هـي في نفـسها (في غايـة الكمـون والبطـون والخفـاء، وإنمـا

(1)المصدر السابق، ص115.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)انظر:عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص280.

(4)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 116.

(5)المصدر السابق، 117.

تكونت وتنورت وظهرت بالوجود)[1]، وعلى أصالة الوجود، إذْ لا شيء (من غير الوجود، بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على أن واجب الوجود ليس غير الوجود)[2].

3 –لو صح أن الواجب بذاته وجوده عارض على ماهيته، لصح أن يقال عليه ما للممكن، أي أن يكون وأن لا يكون، ما يرفع وجوبه، وهذا محال، يقول الشيرازي مبيناً ذلك:(لو كان زائداً يلزم إمكان زوال وجود الواجب، وهو ضروري الاستحالة، بيان الملازمة أن الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً، وكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته، وإلا لكان واجباً لذاته مستقلاً في حقيقته غير متعلق بالماهية، هذا خلف)[3].

4- افتراض أن يكون الوجود زائداً على الواجب في ذاته، يؤدي إلى وقوعه تحت مقولة الجوهر، ما يعني أنه يحتاج إلى فصل يقوّمه، وهذا يستلزم التركيب في الواجب ذاته وهو محال، لبساطته، يقول الشيرازي موضحاً ذلك:(إن الوجود لو كان زائداً على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلى فصل مقوّم فيتركب ذاته وهو محال، فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو إما جوهر أو عرض، والواجب ليس جوهراً كما عرفت، ولا عرضاً لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهية سوى الوجود)[4]، إذاً الواجب لذاته واجب من جميع جهاته:

هذه الخصيصة من الخصائص المهمة لواجب الوجود لذاته، لأنها تؤكد الفرق بين الواجب والممكن، فكون الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته يعني أن كل كمال ننسبه إليه لابد أن يكون ضرورياً له، لأن (...واجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية، فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له)[5]، ومن ثم يمتنع أن تكون لذات الواجب جهة إمكانية استعدادية (...إذْ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادي فيه، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانية، وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف)[6].

---

(1)المصدر سابق، ص 118.

(2)المصدر السابق، ص120.

(3)المصدر السابق، ص 116.

(4)الشيرازي، الأسفارالاربعة/ ج 1، ص 124-125 .

(5)المصدر سابق، ص138.

(6)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

نستنتج من ذلك أنه لو لم يكن واجب الوجود واجباً من جميع جهاته لكانت فيه جهة إمكانية أو امتناعية، ما يعني تركب ذاته من حيثيتي الإمكان والامتناع (...فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أو امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصل، فتتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع، وبالجملة تنتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، فلا يكون واحداً حقيقياً)[1].

التوحيد الذاتي:

يثبت الشيرازي عدم إمكانية تعدد الواجب من منطلق ما تقرر من أن ذات الواجب تأبى التركيب، لأنها جهة الفعلية والتحصيل، ولا وجود لجهة إمكانية أو امتناعية فيه، فإذا فرضنا تعدد الواجب بالذات فستكون هناك مرتبة من الكمال لا تكون عند الآخر، ما يعني حصوله على ناحية معينة من، وهو محال على الواجب، إذاً تعدد الواجب باطل، لأن ذلك يستلزم أن يكون (... لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر، ولا منبعثاً عنه ومترشحاً من لدنه، فيكون كل واحد منهما عادماً لنشأة كمالية، وفاقداً لمرتبة وجودية)[2]، وهذا دليل على وحدانية واجب الوجود بالذات.

صار من الواضح أن لمادة الوجوب نواحي خاصة أهمها:

* الوجود ضروري الثبوت له ولا يمكن أن ينفك عنه.

* لا ماهية للواجب، إذ إن ماهيته إنيته، أي تحققه ووجوده.

* وحدانية الذات، إذ ليس للواجب جهة إمكانية, فهو جهة الفعلية والتحصل، وهو بذلك واجب من جميع الجهات، (... إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود.)[3]، ما يعطيه مسوغاً لأن يكون مناط الغنى بالذات، وعدم الافتقار إلى غيره.

---

(1)المصدر السابق، ص 150.

(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3)الشيرازي، الأسفار/ 1، ص150.

الإمكان:

من السهل علينا الآن فهم الإمكان، لأنه تفرعات عما تقدم بحثه في الواجب، فإذا كان الواجب ضروري الوجود له، فإنّ الممكن يصح سلب هذه الضرورة عنه، فهو لا ضروري الوجود، وإذا كان الممتنع ضروري، فإن الممكن يصح عليه سلب هذه الضرورة أيضاً، فهو لا ضروري العدم، ولذلك فالممكن لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم وهو ما يصطلح عليه بـ (سلب الضرورتين)، أي سلب ضرورة العدم، وسلب ضرورة الوجود، (...كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم، فلابد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه)[1].

نفهم من ذلك أن الممكن يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون، يحتمل أن يكون إذا توافرت علته الموجدة له، ويحتمل ألا يكون إذا بطلت هذه العلة، وهذا معنى قول الشيرازي:(...الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها، فما لا يعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع، وإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً، وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً، فإذاً وجود الممكنات باعتبار السبب واجب، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنه صار واجباً باعتبار وجود أسبابه)[2]، ومن ثم فإن ذات الممكن مركبة من حيثيتين أو من جهتين هما جهة إمكانية, وجهة امتناعية، ومن هنا قوله كذلك:(...كل مركب ممكن، وكل واجب بسيط)[3].

تلك هي نقطة الانطلاق في فهمنا للممكن وبناءً على ذلك صح القول:(إن موضوع الإمكان هو الماهية)[4]، وكما يقول الشيرازي:(... الإمكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي..)[5]،لسبب بسيط هو أن الماهية في ذاتها لا موجودة ولا معدومة كما تقرر في بحث

(1)المصدر السابق، ص 224.
(2)المصدر السابق، ص.165
(3)المصدر السابق، ص.197
(4)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ج 1، ص 244.
(5)الشيرازي، الأسفار/ ج 1 ص 185.

أدلة أصالة الوجود، فهي تصلح إذاً أن تكون موضوع الإمكان (...إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً وليس إلا الماهية من حيث هي)[1]، وينسجم هذا مع معنى الإمكان الذاتي الذي هو (...كون الشيء حيث إذا عدّ بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك)[2]، فالإمكان إذاً هو سلب الضرورة، أي الافتقار، لذلك فالممكن كما يقول الشيرازي هو الذي (...في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلاً)[3]، وكما لا تظهر الماهية إلا بانصباغها بالوجود كما بينت أدلة أصالة الوجود، فكذلك الإمكان الذاتي، لأنه (...رفيق التركيب والامتزاج، وشقيق الشركة والازدواج، فكل ممكن زوج تركيبي، إذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود.)[4].

ومن هذه الملازمة التي يبديها الشيرازي بين الإمكان والماهية يرد على كل الإشكالات التي استعرضها واحدة واحدة والمتعلقة بالذين (يقولون إن الإمكان ونظائره له صورة في الأعيان..)[5] وهم طبعاً أصحاب القول بأصالة الماهية.

لقد كانت ردود الشيرازي على هذه الحجج منبثقة أساساً من التفرقة القوية بين الوجود والماهية، واتحادهما في الخارج من جهة الوجود، وانفصالهما بالذهن، أي استناداً إلى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، يقول الشيرازي:(لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأن المسلَّم هو أن الإمكان ونحوه أمور زائدة على الحقائق التي أضيفت هي إليها في العقل، بأن العقل إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلاً وجدها في نفسها حيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيتها، وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهية ولا جزأها. وأما أن هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلَّم، اللهم إلا في النعت الذي هو الوجود.)[6].

---

(1)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ ج 1، ص244.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 177.

(3)المصدر السابق، ص108.

(4)المصدر السابق، ص 195.

(5)المصدر السابق، ص188.

(6)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ولكن يجب ألا يقودنا هذا إلى تقرير أن الماهية هي عينها الإمكان، يقول الشيرازي موضحاً هذه النقطة:(...والإمكان وإن كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود، لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل إفادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنة، وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها)[1]، وستكون لنا عودة إلى هذه الموضوعة على نحو موسَّع عند تناولنا لمبحثي(مناط الحاجة إلى العلة) و(نظرية الجعل).

المهم الآن أن نقرر أن واجب الوجود (...لا مكافئ له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات.)[2]، في مقابل الممكن الذي هو (... في مرتبة ذاته من حيث ذاته، له القوة الساذجة والفقر المحض، من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلاً في جهة من الجهات.)[3].

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 206.

(2)المصدر السابق، ص 151.

(3)المصدر السابق، ص 175.

المبحث الثالث ـ تقرير الدليل الوجودي بناءً على أصالة الوجود:

الحقيقة أن فلسفة الشيرازي من المتانة والتماسك حيث لا يمكن الحديث عن جانب واحد فيها من دون التطرق إلى الجوانب الأخرى، ولقد مر معنا إلى الآن هذا التكثيف الشديد الذي يوليه الشيرازي لمسألة الوجود ابتداءً من تقرير بساطة هذا المفهوم، وفق قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)[1] والذي يعد بمنزلة الاختصار الجامع لفلسفته.

الوجود البسيط (...لا فصل مقسّم له ولا مشخّص له...)[2]، هو كل الأشياء بالاشتراك المعنوي لا اللفظي، فالوجود (...حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات)[3]، لكنه وإن كان حقيقة واحدة (...إلا إنّ حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى)[4]، أي إنه يحمل على ما تحته حمل التشكيك، وهو الذي يختلف صدقه على أفراده شريطة أن يكون ما به الاختلاف هو عين ما به الاشتراك، لا حمل التواطؤ الذي يتساوى فيه صدقه على أفراده، ومن هنا يثبت الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة، بناءً على أن (...الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص)[5]، ومن بساطة مفهوم الوجود يستنتج الشيرازي أن الوجود (... ليس له ماهية كلية فضلاً على أن يكون نوعاً أو جنساً أو عرضاً)[6]، ومن ثم فإن (...معنى الوجود غير معنى الماهية..)[7].

ذلك كان خلاصة مجمل ما استقريناه في المباحث السابقة، والآن علينا أن نتقدم خطوة جديدة، لنتعرف كيف استطاع الدليل الوجودي على إثبات وجود اللــه أن يأخذ صبغة جديدة في فلسفته، ويعدل من نسق الميتافيزيقيا الإسلامية.

---

(1)عن هذه القاعدة يقول الشيرازي:(واجب الوجود بسيط الحقيقة، ليس متألف الذات من أجزاء وجودية عينية أو ذهنية كالمادة والصورة العينيين أو الذهنيين، ولا من أجزاء حدية حملية لا بشرطية كالجنس والفصل. بيانه أن كل ما هو مركب كان للعقل، إذا نظر إليه وإلى جزء منه، وقايس بينهما بالوجود أن يحكم بتقدم ذلك الجزء تقدماً طبعاً، فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً إلى جزئه متحققاً بتحققه، وإن لم يكن أثر صادر عنه، وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود، والمفروض أنه واجب الوجود هذا خلف):المصدر:الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 50.

(2)الشيرازي، الأسفار/6، ص 92.

(3)الشيرازي، الأسفار/1، ص 380.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)الشيرازي، الأسفار/ 6، ص 102.

(6)الشيرازي، الأسفار/1، ص 380.

(7)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يتطلب الأمر إذاً التعرض بدايةً للدليل الوجودي عند ابن سينا، بعدّه أهم الفلاسفة المسلمين الذين كان للدليل الوجودي حضور قوي في فلسفته، وكان له الأثر فيمن بعده من الفلاسفة، سواء في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية[1]، ثم نعرج على صياغة الشيرازي للدليل في ضوء رأيه في أصالة الوجود للتحري عن وجه الجدة في ذلك.

الدليل الوجودي عند ابن سينا:

يبدأ ابن سينا في إثباته لواجب الوجود من تأمل نفس الوجود فيقول:(لا شك في أن هناك وجوداً، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود)[2].

قول ابن سينا في أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود قائم على فرض أن الوجود عين الماهية في الواجب، لكنه عرض طارئ على الماهية في الممكن، يقول ابن سينا:(الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته، وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود فهو علة الوجود، والوجود في كل ما سواه غير داخل في ماهيته، بل طارئ عليه من خارج، ولا يكون من لوازمه)[3]. وعلى أساس الطرف الثاني في الدليل أي فرض الإمكان، سيتطلب الأمر إثبات بطلان التسلسل في حالة تعلُّق الممكن في وجوده إلى ممكن آخر، وإثبات بطلان التسلسل يفترض وجود واجب وجود تتعلق به سلسلة الممكنات دفعاً للدور والتسلسل، وهذا هو المطلوب[4].

نخلص إذاً إلى أن ابن سينا انطلق في تقريره للدليل الوجودي من مفهوم الوجود (الواجب والممكن)، حيث إن الوجود الذي يقع عليه التقسيم هو الوجود الشامل للواجب والماهيات الممكنة، الواجب الذي ماهيته عين وجوده، والممكن الذي يكون الوجود عرضاً على ماهيته، أي إنه توصل إلى

---

(1) انظر:د، مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 82.

(2)ابن سينا، كتاب النجاة، ص 271.

(3)ابن سينا، التعليقات، ص70

(4) بهذا الصدد ننقل عن د. سالم مرشان قوله:(إن ابن سينا في إثباته لواجب الوجود بذاته حاول اشتقاق وجود الواجب من مفهوم الضرورة المنطقية، وذلك في ضوء مبدأ عدم التناقض، فقد جعل الكامل كمالاً مطلقاً أو العلة الأولى المطلقة هي التي توجد نفسها بنفسها، وهذه الفكرة ـ أعني فكرة العلة المطلقة التي توجد نفسها بنفسها ـ هي فكرة سينوية طبقها ((ديكارت)) في فلسفته مع بعض الاختلافات في كيفية التطبيق)(المصدر:د.مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 344، وانظر كذلك:إثبات واجب الوجود بذاته عند ابن سينا، ضمن المصدر نفسه، ص 74 وما تليها).

(الفصل بين الوجود والماهيات الممكنة على المستوى الوجودي المحض، ومـن هنـا تحتـاج، أي الماهية، إلى من يعرض الوجود عليها)[1]، ما جعل الدليل الوجودي عنده لا يجـري إلا بإبطـال الدور والتسلسل، وهذا يعني أن ابـن سـينا يـستند في تقريـره للـدليل الوجـودي إلى الإمكـان الماهوي بناءً على أصالة الماهية في الممكن، وأصالة الوجود في الواجب.

نقد الشيرازي للدليل الوجودي عند ابن سينا :

الدليل الذي قدمه ابن سينا، والذي (حاصله أن النظر في مفهوم الموجـود والموجوديـة يعطي أنـه لا يمكـن تحققـه إلا بالواجـب..)[2]، يعـدّه الـشيرازي (...أقـرب المـسالك إلى مـنهج الصدّيقين...)[3]، إلا أنه في نظره لا يصل إلى أن يكون كذلك بحق كما زعم[4] ابن سينا، لـسبب رئيس هو انطلاق ابن سينا في تقريره للدليل الوجودي من مفهوم الوجـود أي مـن (الواجـب والممكن)، وليس من حقيقة الوجود، يقـول الـشيرازي:(...لأن هنـاك يكـون النظـر في حقيقـة الوجود، وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود)[5].

يمكن عدّ نقد الشيرازي لابن سـينا فـيما يتعلـق بالـدليل الوجـودي مـن أهـم الصور في رأي الباحث الدالة على تماسك فلسفة الشيرازي وتمحورهـا حـول المعطيـات نفسها التي ما فتئ يذكّر قارئه بها، فقد أشرنا في بدايـة بـسطنا لفلـسفة الـشيرازي في المبحث الأول من الفصل الثاني أهمية هذه التفرقة التي يقيمها صدر الدين الشيرازي بـين مفهـوم الوجـود وحقيقـة الوجـود، والتـي لم يتنبـه إليهـا الـسابقون لـه كـما يقول:(واعلم أن هذا الوجـود كـما ظهـر مـراراً غـير الوجـود الانتزاعـي الإثبـاتي العـام

---

(1)انظر:د.الجابري، صلاح، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، مجلة الجامعة الأسمرية، العدد الأول لسنة 2003م، ص 205.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/6، ص 25.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)المصدر السابق، الصفحة نفسها. وهذه إحدى الزلات الرئيسة التي يلـوم الـشيرازي بهـا ابـن سـينا (..فهـذه وأمثالهـا مـن الزلات والقصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقـت في علـوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب، وفن أرثمـاطيقي وموسـيقي، وتفاصـيل المعالجـات في الطـب، وغـير ذلـك مـن العلـوم الجزئية التي خلق اللـه لكل منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها، ولهذا لم سئل سقراط عـن سـبب إعراضـه عن العلوم التعليمية قال:إني كنت مـشتغلاً بـأشرف العلـوم، يعنـي بـه العلـم الإلهـي). الـشيرازي، الأسـفار الأربعـة/ج9، ص 103-104.

البديهي والمتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية، وهذا مما خفي على أكثر أصحاب البحوث ولا سيما المتأخرين..)[1]، ويقول في موضع آخر:(أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفاهيم الكلية، وهي مواضيع علومهم من دون الإنيات الوجودية)[2]، وقد تبين لنا أن هذا التفكيك الذي يجريه الشيرازي بين مفهوم الوجود وحقيقته مبني على القول بأصالة الوجود، أي حقيقته، وها نحن الآن نجده يعود ليؤكد، بالآلية الفكرية نفسها، أهمية هذه التفرقة، ببيان أن كون مقسّم الوجود بحسب المفهوم لا بحسب الحقيقة يعني ضمنياً أننا استعنا في إثبات وجود الواجب بشيء غيره، وهو الممكن، أي أن دليلنا هذا مندرج فيه السلوك من المعلول إلى العلة، بسبب أننا أدخلنا الممكن في إثبات الواجب، أي إن دليلنا هو الدليل الإنّي[3]الذي لا يفيد اليقين كما تنبِّه كتب المنطق، يقول الشيرازي مبيناً ذلك:(...قيل عليهم ألستم قد أخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله، والواجب تعالى ليس معلولاً لشيء أصلاً، بل هو علة لجميع ما عداه، فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلاً إنياً وهو لا يعطي اليقين)[4].

وهكذا يتضح عمق النقد الذي طرحه فيلسوفنا للدليل الوجودي عند ابن سينا والقائم على التمييز الدقيق والمهم بين وجهي الوجود، الانتزاعي الذهني والحقيقي العيني، هذا النقد الذي استطاع أن يعيد النسق من جديد إلى الدليل الوجودي في الفلسفة الإسلامية كما سنرى.[5]

---

(1)الشيرازي الأسفار الأربعة/2، ص.268.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/6، ص 205.

(3)يشرح نصير الدين الطوسي برهان لم، وبرهان إن في كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا بالقول:(..وأحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم، لأنه معط للسبب في الوجود والعقل، والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلا به كما ذكرناه، فمقدمتاه أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة. وأما برهان إن فلا يعطي السبب إلا في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوماً، إلا أنه يكون سبباً في العقل لكونه غير تام في سببيته، ولذلك لا يصلح أن يقع في البرهان)، المصدر:الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي/القسم الأول، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الثالثة.ص 486.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/6، ص 26.

(5)بهذا الصدد نشير إلا أننا نجد أحد الباحثين في الفلسفة الإسلامية يتجاوز نقد الشيرازي للدليل الوجودي في معرض تحليله المسهب لنقد الدليل الوجودي عند كانط الذي سبقه الشيرازي في التفريق بين المفاهيم الكلية التي محلها الذهن، والواقع أو ما أطلق عليه الشيرازي مصطلح الإنيات الوجودية، أي بين وجهي الوجود، الانتزاعي والحقيقي، حيث يصل هذا الباحث في تلخيصه لنقد كانط للدليل الوجودي إلى نتيجة الشيرازي نفسها السابقة من دون الإشارة إلى ذلك، يقول:(يتلخص نقد كانط في:

الصياغة الشيرازية للدليل الوجودي:

وإذا انطلق الدليل الوجودي من حقيقة الوجود كما يريد الشيرازي، وليس من مفهوم الوجود بحسب الطرح السينوي، فإننا لن نحتاج هنا إلى إبطال التسلسل الذي احتاج إليه الدليل الوجودي المؤسس على مفهوم الوجود، ذلك لأن حقيقة الوجود لا تنقسم إلى واجب وممكن كما هو الحال في مفهوم الوجود، فحقيقة الوجود لا إمكان فيها، فتنتفي إحالة تعلق الممكنات ببعضها، فالوجود الحقيقي هو حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، بناءً على أن الوجود هو الأصيل، وهو وحدة حقيقية مشككة ذات مراتب متفاوتة، وبناءً على ذلك ليس هناك فصل بين الوجود والماهية على الصعيد الواقعي، لأن الماهيات في الواقع متحدة مع الوجود، والفصل لا يجري إلا ذهنياً، وعلى هذا الأساس فالماهية ليس لها واقع خارجي مستقل عن وجودها، فلا حاجة إذاً إلى إبطال التسلسل[1]، ووفقاً لتلك المعطيات يعيد الشيرازي تقرير الدليل الوجودي بالقول:(وتقريره أنّ الوجودَ كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد مهيّة نوعية، وغاية كمالها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يُتَصوّر ما هو أتم منه إذْ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه، وقد تبيَّن فيما سبق أنّ التمام قبل النقص، والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، وبيِّن أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه، فإذاً الوجود إما مستغنٍ عن غيره وإما مفتقر لذاته إلى غيره. والأول هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتمَّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية، وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أنْ يكون له نحو من القصور، لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة،لا حد لها ولا تعيُّن إلا محض الفعلية والحصول وإلا كان فيه تركيب أو له مهيّة غير

---

1. التفريق بين الوجود التصوري والوجود الواقعي.

2. إن الوجود ليس محمولاً، إنما هو فعل أو موقف.) المصدر:د.عيسى عبد الله (الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة) الجزء الأول (المشكلات الفلسفية)، ص 108-125، منشورات الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى عام 1998م. ونحن نفسنا نجد أن هذا النقد يفقد مشروعيته حال قلب المعادلة، حيث تكون الأصالة للوجود وليس للماهية، كما جرى ذلك عند الشيرازي، وهذا ما لم يتنبه إليه الباحث ولم يشر إليه مع توسعه في العرض والشرح.

(1)انظر:د.صلاح الجابري، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، ص205.

الموجودية، وقد مر أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً، وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل، وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله، فإذاً قد ثبت واتضح أنّ الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية وإما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهر به، وعلى أي القسمين يثبت ويتبيَّن أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه، وهذا هو ما أردناه)[1].

يتضح من النص السابق استبعاد الشيرازي للماهيات الممكنة، لأنها بحسب نظرية أصالة الوجود صنو العدم، لا تحقق لها في الخارج إلا بالوجود، أي إنه لم يشرع من مفهوم الوجود كونه ينطوي على معنى الوجوب والإمكان كما فعل ابن سينا، وإنما انطلق في تقرير الدليل الوجودي من الوجود حقيقة مشككة، ليصل إلى مقسم الوجود الرئيس في فلسفته، وهو إما مستغن عن غيره وهو واجب الوجود، وصرف الوجود، الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص، وأما مفتقر لذاته إلى غيره، وهو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به، وإذاً فالوجود الأدنى مرتبة هو من قسم آثار وأفعال واجب الوجود الأعلى مرتبة، وتلك الأفعال والآثار متعلقة به تعلق المعلول بعلته، فلا انفكاك عنه.

هذا المنهج حق أن يكون (..أسد المناهج وأشرفها وأبسطها..)[2]، لثلاثة أسباب رئيسة، هي:

أولاً- اختلافه عن الطرق الأخرى في إثبات الواجب (حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره)[3]، لذا فهو الطريق إلى المقصود بحسب تعبير الشيرازي والذي هو (عين المقصود وهو سبيل (الصديقين) الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد)[4] في مقابل الطريق الآخر، وهو طريق (المتكلمين والطبيعيين وغيرهم الذين يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بوساطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للمهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك)[5].

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/6، ص 15-16.

(2)المصدر السابق، ص 24.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/6، ص 14-15.

(5)المصدر السابق، ص 15.

ثانياً ـ عدم احتياجه إلى إبطال الدور والتسلسل كما هو حال الدليل عند ابن سينا (..ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيته، (شهد الله أنه لا إله إلا هو..)، ويعرف غيره(...أو لم يكف ربك أنه على كل شيء شهيد))[1]. ومن ثم يحق لهذه الطريقة أن تكون (طريقة الصديقين الذين يلاحظون حقيقة الوجود المطلق ويصلون إلى شهود الحق، فيفضل على سائر الطرق، بأن الوجود ههنا هو الطالب والمطلوب والطلب، وهو الشاهد والمشهود والشهادة..)[2].

ثالثاًـ إثباته لوحدانية الواجب (فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان، ويثبت به أيضاً توحيده، لأن الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يتصور في لا تناهيه..)[3].

هكذا تجتمع الأسس الرئيسة في فلسفة الشيرازي مقدمات ضرورية لإثبات وجود الله تعالى، فمن منطلق بساطة الوجود وأصالته، وتركب الماهية واعتباريتها، ينتفي أن يكون الوجود عرضاً زائداً على الماهيات، ما يعني عدم الاستناد إلى الوجود المنطوي إلى الإمكان الماهوي الذي كان مقرراً عند ابن سينا في إثباته للواجب، والاستناد إلى الوجود كونه وحدة حقيقية مشككة ذات مراتب متفاوتة، حيث تكون كل مرتبة ضعيفة منه متقومة بمرتبة قوية منه صعوداً إلى أعلى مراتب الوجود الذي لا يتصور أتم منه وهو الواجب بذاته، غير المتعلق بغيره، والذي ماهيته إنيته (الله تعالى)، وقد جرى ذلك وفق نسق ميتافيزيقي يشترط (أن الكمال مقتضى أصل الحقيقة وأن القصور يقتضي المعلولية والافتقار إلى ما هو الكامل)[4]، والتي سيكون لنا معها توقف أوسع عند التعرض لمبحث (مناط الحاجة إلى العلة).

رد اعتراضات أصالة الماهية:

الدليل الوجودي في صبغته الجديدة عند الشيرازي متقوّم كما شاهدنا على أصالة الوجود، حيث جرى الاستدلال بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب، ونجد الشيرازي من جهة أخرى يعمل

---

(1)المصدر السابق، ص24.

(2)المصدر سابق، ص353.

(3)المصدر السابق، 23.

(4)المصدر السابق، ص 18.

على زيادة ترسيخ وتأكيد هذا الدليل برد كل الاعتراضات التي يمكن أن يثيرها عليـه القـائلون بأصالة الماهية، يقول الشيرازي:(لكن الباحثين من المتـأخرين لـذهولهم عـن بعـض مقـدمات هذا البرهان أو ضعف عقولهم ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج، تـارة بأنـه لا معنـى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب أصل تلك الحقيقة حتى يكـون مـا بـه الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً، وتارة بعد تـسليمه بأنّـا لا نـسلّم بـأن الكـمال مقتـضى أصل الحقيقة، وأن القصور يقتضي المعلولية والافتقار إلى ما هو الكامل، فإنّ لأحد أن يقول لو اقتضى ذات الواجب وحقيقته الواجبية لكان كل وجـود واجبـاً، ولـو اقتـضى الإمكـان والفقـر لكان الكل ممكناً، ولو لم يقتض شيئاً من الوجوب والإمكان لكان كل منهما معللاً بغيره، فكان الواجب مفتقراً إلى علة، وهو محال، وبطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقـدم بأقـسامه، فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص أمر محال)[1].

واضحٌ أن مبنى الاعتراض السابق الذي يفترضه الشيرازي على لـسان أصـحاب الماهيـة هو عدم قبولهم بجواز التشكيك في الوجود، إذ لا معنـى عنـدهم لأن تكـون حقيقـة واحـدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب أصل تلك الحقيقة، لأن ذلك في نظرهم سيـستتبع أن يكـون كل وجود واجباً، أو كل وجود ممكناً، ما دام ما به الاتفاق وما به الاختلاف أمراً واحداً.

الجواب عن افتراض الاعتراض السابق يبنيه الشيرازي على أساس التمييـز بـين الوحـدة في الماهيات والوحدة في الوجود، والذي ينطوي على دقة فلسفية متناهيـة، في إجـراء الفـصل والتفكيك بين المصطلحات الفلسفية أو المنطقية المتداولـة في الحقـل الفلـسفي العـام، يقـول الشيرازي:(مبنى هذا الإيراد كما أشرنا إليه على قصور الإدراك عن البلوغ إلى فهم المـراد، فـإن كون الوجود حقيقة واحدة، ليس ككون الإنسان مهية واحدة، لأن الوحدة في الماهيات ليست الوحدة في الوجود)[2].

ويستند ذلك التمييز إلى أن الوحدة في الماهيات وحدة اعتبارية مكانها الـذهن، (لأن تلـك الوحدة ذهنية عارضة للكليات، زائدة على ذاتهـا، عارضـة لهـا بعـد حـذف مشخـصاته)[3]، عـلى

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/6، ص 17-18.

(2)المصدر السابق، ص 18.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

عكس الوحدة في الوجود، (إذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها أنحاء من الحصولات كماهية الإنسان أو الفرس أو غيرهما، حيث إن لها حداً واحداً ومعنى معيناً مشتركاً بين الكثيرين، متشخصاً بتشخصات، موجوداً بوجودات زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى، حيث إذا جرده العقل عن واحد منها حصل فيها من كل منها أمر واحد، وإذا فرض تلبسه بأي تشخص كان صار عين ذلك التشخص)[1].

يتبين لنا إذاً أن الوحدة في الماهيات ليست مثل الوحدة في الوجود، إذ إن الأولى اعتبارية مكانها الذهن، والثانية حقيقية عينية، ومن ثم يسقط هذا الاعتراض، نظراً إلى أن المقسم في الدليل الوجودي عند الشيرازي هو حقيقة الوجود وليس مفهوم الوجود، استناداً إلى أن حقيقة الوجود (...ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع أو جنس، ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الأفراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد، فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية، لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعة كلية.)[2].

وعلى هذا الأساس أيضاً يبطل تجويز التشكيك في الماهيات:(...فالقول:(إن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهية مشتركة كلية) قول فاسد غير صحيح، لأن تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شأنها أن تكون في كل فرد فرد، وحصة حصة، ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي أو عرضي لها، فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة حصة إن كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة، وإن كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة، وإن لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقراً إلى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة، فعلم وتحقق أن شيئاً من الماهيات غير قابل للأكمل والأنقص والأشد والأضعف إلا بأمور زائدة عليها، ومثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقة الوجود إذا كانت متفاوتة الدرجات...)[3].

يمكن القول إذاً إن هذا التأكيد الذي يبديه الشيرازي في نفي تجويز التشكيك في الماهيات هو تأكيد في الوقت ذاته لنفي القول بأصالة الماهية التي بينت أدلة أصالة الوجود أنها، أي الماهية، في ذاتها باطلة هالكة ما شمت رائحة الوجود.

---

(1)المصدر السابق، ص 21.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج6، ص 18-19.

(3)المصدر السابق، ص 20-21.

بعد أنْ بيَّنَ الشيرازي استحالة أن يكون هناك تفاوت في المراتب من حيث الشدة والضعف والأكمل والأنقص في الماهيات، وبعد أن بين الفرق بين الوحدة في الماهية والوحدة في الوجود بعدّ أن الأخيرة هي (الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية، بل ضرب آخر من الوحدة، لا يعرفه إلا الكملة)[1]، سهل علينا أن نتبين نقده للدليل الذي قدمه السهروردي في إثبات الواجب بذاته والمستند إلى أن (..الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الأعيان، وما في الأعيان هو ماهيات الأشياء من دون وجوداتها، كما هو مذهب هذا العظيم)[2]، ويستند نقد الشيرازي للسهروردي إلى تمييزه بين الحقيقة التي تعني التحصل والتعين والتشخص، وبين المفهوم المنتزع من الحقيقي، والذي يكون ظرف الاتصاف به هو الذهن، يقول الشيرازي موجهاً نقده للسهروردي:(إن صاحب الإشراقيين لو كان قصد بماهية النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال، والنقص حقيقة الوجود عينها صح ما ذهب إليه، وإن أراد به مفهوماً من المفاهيم التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه)[3].

نقد الشيرازي لكل من دليل الطبيعيين ودليل المتكلمين في إثبات الواجب:

الدليل الذي قدمه الطبيعيون وفي مقدمتهم أرسطو لإثبات الواجب يستند إلى مشاهدة الطبيعة وتأملها، أي إنه يبدأ مباشرة من الطبيعة، حيث يلاحظ فيها جانب التغير والاستحالة التي تطرأ عليها من جانب الحركة، فيتبين أن كل محرك لابد له من محرِّك آخر يحركه، إلى أن يصل إلى محرِّك غير متحرك دفعاً للدور والتسلسل، وهذا المحرِّك الذي لا يتحرك هو الواجب بذاته.

هذا الدليل يقدمه ملا صدرا بالقول:(طريقة الحركة نفسها، وهو الاستدلال من الحركات، وقد علمت من قبل أن المتحرِّك لا يوجب حركة بل يحتاج إلى محرِّك غيره، والمحركات لا محالة تنتهي إلي محرِّك غير متحرِّك أصلاً دفعاً للدور والتسلسل، وهو لعدم تغيره وبراءته عن القوة والحدوث، واجب الوجود)[4].

---

(1)المصدر السابق، 21-22.

(2)المصدر السابق، ص 19.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ج6، ص 22.

(4)المصدر السابق، ص 39.

ويقول الشيرازي عن هذا الدليل:(..أشير إليها في الكتاب الإلهي (القرآن)، وسلكها العظيم أرسطاليس، وهي الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الإله)[1]، ونجد تلخيصاً له في منظومة السبزواري بالقول:

(ثم الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحق سبيلاً سلكه)[2]

والشيرازي يستحسن هذا المنهج المأخوذ من جهة التغير والاستحالة الناتجة من الحركة المشهودة في الطبيعة، حيث يجري الاستدلال خلالها على واجب وجود محرّك غير متحرك أصلاً، لا يطرأ عليه أي جهة تغير أو استحالة، إلا أنّه يرى أن هذا الدليل لا يكتمل إلا بالقول بالحركة في مقولة الجوهر، وليس فقط في مقولة الكم والكيف أم في أعراض الجوهر، يقول الشيرازي مبيناً فكرته الجديدة هذه:(...وكمال هذه الطريقة بما حققناه، وأحكمناه، من إثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية، فلكية كانت أم عنصرية، فالأفول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الأوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات)[3]، والفكرة الجديدة نفسها يقدم نقده لطريقة المتكلمين الذين اعتمدوا على (الحدوث)[4] في إثبات الواجب، يقول الشيرازي:(...وأما المتكلمون فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبنية على الحركة، لأن طريقتهم تبتني على الحدوث، قالوا إن الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو من حادث فهو حادث، فالأجسام لا تخلو من الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلها حادثة، وكل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسماني، وهو الباري جل ذكره دفعاً للدور والتسلسل)[5]، وهذه الطريقة حسنة ومقبولة عند الشيرازي شريطة أن يكون (تجدد الحركات يرجع إلى تجدد في ذوات المتحركات، وأن حامل قوة الحدوث لابد أن يكون أمراً مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية، والأعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر، فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائلة داثرة في كل آن، فيحتاج إلى

---

(1)انظر:الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 69.

(2)السبزواري:نقلاً من كتاب نهاية الحكمة للطباطبائي/2، ص 430.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 6، ص 40.

(4) انظر:د. مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 85-90.

(5)المصدر السابق، ص 43.

غيرها)[1]، ومن ثم فإن حجة المتكلمين غير تامة كما يقول الطباطبائي بسبب أن (المقدمة القائلة:(إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث) لا بيِّنة ولا مُبيَّنة، وتغير أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذي هو موضوعها، نعم لو بني على الحركة الجوهرية تمت المقدمة ونجحت الحجة)[2].

وقد أشار القرآن الكريم إلى دليل الحدوث في قوله تعالى (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (فصلت:53)، وهو الاستدلال الإبراهيمي نفسه الذي يعرضه القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ {75/6} فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ {76/6} فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ {77/6} فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ {78/6} إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).(الأنعام 75-79)

هكذا وخلال الطرح الجديد للحركة الجوهرية التي ستكون أحد مواضيعنا الرئيسة في الباب القادم، يتعهد الشيرازي ـ في سابقة فلسفية هي الأولي من نوعها ـ بترميم الثغرات في الأدلة السابقة عليه في إثبات واجب الوجود، وستتضح معنا أن هذه الموضوعة الجديدة نتيجة منطقية للقول بأصالة الوجود، إذ ستصير بمنزلة النتيجة المؤكدة للنظرة العامة والشمولية للوجود، والتي تسعى فلسفة الشيرازي لصياغتها بتأكيد عينية الموجودات وواقعيتها من منظور علمي متقدم.

(1)الشيرازي، الأسفار/ 6، ص 43.

(2)الطباطبائي، نهاية الحكمة، الجزء الثاني، ص 452.

الفصل الرابع

بناء المفاهيم الفلسفية وفقاً لنظرية

أصالة الوجود

المبحث الأول ـ الحركة الجوهرية:

رأينا في الفصل السابق أن صدر الدين الشيرازي ينقد أدلة الطبيعيين المستندة إلى دليل الحركة والحدوث في إثبات واجب الوجود عن طريق فرض الحركة في الجوهر، فما هذه الحركة الجوهرية التي فرضها الشيرازي في الوجود الحقيقي؟.

علينا إذاً أن نسأل:كيف يمكن عد الحركة الجوهرية سابقة فكرية جديدة لا وجود لها في السياق الفلسفي السابق للشيرازي؟. للإجابة عن ذلك يلزمنا الاطلاع على الأقوال السابقة في هذا المضمار، كي نعرف ما إذا كان ثمة جديد في الطرح الشيرازي في هذا الموضوع، ومن الضروري التعريج على مفهوم الحركة، كما جرى تداولها عند الفلاسفة السابقين، إضافة إلى ضرورة تسليط الضوء على الأسباب التي منعت هؤلاء الفلاسفة من القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر، لكي يتسنى لنا فهم أوسع للإثباتات والاستدلالات التي قدمها الشيرازي بهذا الخصوص، والعلاقة التي يمكن أن نستكشفها بين الحركة الجوهرية وأصالة الوجود.

استقراء الشيرازي للتعريفات السابقة للحركة:

كعادته في البحث الفلسفي نجد الشيرازي يبسط أمامنا جملة من التعريفات المنشورة قبله، والتي عرضت للحركة من منظور فلسفي عام، كاستهلال أول للدراسة العامة التي أجراها للحركة من خلال فهم آلية تداولها في المشهد الفلسفي السابق له، والتي تدل، بلا شك، على أنه كان متيقناً من عمق هذا الاختلاف الفكري في إشكالية الحركة في الساحة الفلسفية السابقة له، من خلال كشفه

الدقيق عن الصلة الوثيقة التي تربط كل التعريفات السابقة، وإن بـدت مختلفـة ومتناقـضة، وهكذا علينا أن نتتبع هذا الخيط الدقيق المشترك الذي لمحه الشيرازي في تفسيرات الفلاسـفة للحركة.[1]

وهنا نجد ملا صدرا يقفز دفعة واحدة إلى المعلم الأول، متجاوزاً كل من سبق أرسطو، ليقدم تعريفه المشهور للحركة، والذي ينص على أنها (..كمال ما بالقوة بما هـو كـذلك ـ مثـال ذلك:إن كمال المستحيل وهو يستحيل هو الاستحالة،...)[2]، والذي ينقله الشيرازي بالقول:

(كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة)[3]، ثم نجده يتراجع خطـوة إلى تعريـف أفلاطون الذي ينص على أنها (...خروج عن المساواة، أي كون الشيء حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده.)[4]، ثم ينقلنا إلى تعريف فيثاغورس للحركة:(...وأما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة أنها عبارة عن الغيرية)[5].

ونحن هنا نجد ملا صدرا يستبعد في دراسته للحركـة تلـك التفـسيرات الـساذجة لهـا، والتي يمكن استنتاجها من نظرة فلاسفة أيونيا لأصل الوجود،(طـاليس:(المـاء مـادة حيـة ولهـا روح وإن للأشياء نفساً حية هي سبب حركتها)، انكـسماندريس:(الانفـصال والانـضمام) مبـدأ لصدور العالم عن غيرالمتناهي، انكسيمانس:(التخلخـل والتكـاثف) لـلـهواء)[6]، كـما يـستبعد نظرة مؤسس المدرسة الإيلية برمنيديس والذي خلصت أفكاره للقـول:إن العـالم غـير متحـرك، إضافة إلى أننا نجده لا يولي أي أهمية لنظرة هيراقليطس التي كانت ترى أن الأشياء في سيلان دائم، مع ما فيها من تقارب مع مفهوم الحركة الجوهرية، وهكذا فإن الـشيرازي يـضعنا أمـام ثلاثة تعريفات رئيسة ومختلفة للحركة هي:

---

(1)بخصوص اختلاف تعريفات الفلاسفة القدماء للحركة ننقل عن أرسطو في كتاب الطبيعة قولـه:(..ولأن صـواب قولنـا يبـين لمن تأمل أمرها بحسب ما وضعها قوم آخرون، فإنهم قالوا إن الحركة هي غيرية، وخروج عـن التـساوي، ومـا لـيس بموجـود، وليس شيء من ذلك واجباً أن يتحرك:لا ما كان غيراً، ولا ما ليس بمتساوٍ، ولا ما ليس بموجـود...) (أرسـطو طـاليس، الطبيعـة، ترجمة.إسحق بن حنين، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ، ص182).

(2)أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، ص171.

(3)الشيرازي، الأسفار/3، ص 23

(4)المصدر السابق، ص 23

(5)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(6)انظر:هادي علوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 97-.

1- التعريف الأرسطوي المشهور للحركة بأنها كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة)، أي إنه الخروج من القوة إلى الفعل، هذا التعريف الذي كان له صداه عند الفلاسفة المشائين، حيث نجد ابن سينا مثلاً يفسر الحركة بالقول:(الحركة تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل)[1].

2- التعريف الأفلوطيني الذي يفسر الحركة بالخروج عن المساواة، وهو كون الشيء لا يساوي حاله في آن، حاله في آن آخر، أي إن مفهوم الحركة عنده يتحدد بأنه التغير من ضد إلى ضد.[2]

3 – التعريف الفيثاغورسي (الغيرية) التي تعني أن الجسم في أثناء الحركة يكون في كل آن مغايراً لحالاته السابقة.

يلحظ الشيرازي بالتفاتة فكرية ذكية، وجود تقارب بين التعريفين الأخيرين، فالخروج عن المساواة والغيرية متقاربان، ما داما يعنيان كلاهما أن الشيء لا يساوي حاله في آن حاله في آن آخر، وهو بتقريب هذين التعريفين يكون قد مضى بمعنى الحركة في اتجاه مخالف لما فهمه أرسطو وأتباعه من التعريفين الآخرين للحركة، يقول الشيرازي (ويمكن توجيه كلامهما أي أفلاطون وفيثاغورس بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالي فيه، فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرضاً مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال، فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد، ولا يرد عليهما بأن كلاً من هذين المعنيين أمر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال)[3].

إنّ الكشف عن ظاهرة التدريج الاتصالي المتضمنة في التعريفين الأفلاطوني والفيثاغوري للحركة هو ما سهل على الشيرازي التقريب بينهما وعدّهما ذوي معنى واحد، ومن ثم ربطهما مباشرة بتعريف أرسطو للحركة الذي هو الوجه المرادف لهما، ما دامت الحركة عند أرسطو، وكما بين ابن سينا، هي خروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً، أي إن هذا التعريف يؤخذ منه التدريج الاتصالي،

---

(1)ابن سينا، النجاة، ص 142.

(2)انظر:إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص 352.

(3)الشيرازي، الأسفار/ 3، ص 23.

والذي يعني أن الحركة تحصل مقارنة لجميع الزمان الذي تقع فيه، وليس لها آن تستهل به حصولها لأنها تقع تدريجياً، فهي حاصلة في كل آن من آناتها[1]، وهو الفهم الذي كشف الشيرازي النقاب عنه في تعريفي أفلاطون وفيثاغورس، وهكذا فإن الشيرازي لا يرى خلافاً بين كل تلك التعريفات للحركة.

ولكن وإنْ كان فيلسوفنا، كما هو واضح في سرده للتعريفات السابقة، يستنتج توافقاً بين التعريفات المطروحة للحركة (تلتقي جميعاً في كون الحركة هي هذا التغيير والخروج من حال إلى آخر، على نحو تدريجي)[2]، كيف ستكون إذاً الصياغة الجديدة التي يطرحها الشيرازي للحركة؟.

الجواب في التعريف الذي يقدمه للحركة كونها (حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض)[3]، أي إنه يستبعد أن تكون هناك دفعة في الحركة، أي إن الحركة عنده (ليس لها آن واحد تختلف فيه عن باقي الآنات كما هو الأمر الدفعي)[4]، وهذا هو أحد أهم أوجه الخلاف مع سابقيه في مسألة الحركة كما سنبين لاحقاً.

موضوع الحركة:

من الجدير بالذكر أن ملا صدرا في دراسته للحركة والسكون ينطلق من أساس تعيُّن الموجود وتحققه، حيث نجده يضع مقابلة أولية بين الحركة والسكون من جهة، والقوة والفعل من جهة أخرى، يقول:(... الحركة والسكون فإنهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود.)[5]، ثم في خطوة مشابهة يضع مقابلة بين الحركة والسكون من جهة، وبين العدم والعينية من جهة أخرى، (..فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية)[6]، ليستنتج أن (..الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لابد لها من قابل، ولكونها حادثاً، بل حدوث لابد لها من فاعل ولابد من أن يكونا متغايرين...)[7].

---

(1) انظر:علوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 48-49.

(2)إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص353.

(3)الشيرازي، الأسفار/3، 49.

(4)إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ص 353.

(5)الشيرازي، الأسفار/3، ص 20.

(6)المصدر السابق، ص 33.

(7)المصدر السابق 34.

وهكذا فإن التقسيم الذي يجريه الشيرازي للوجود بناءً على دراسته للحركة يتأسس على ثلاثة أقسام تبعاً للواجب والممتنع والممكن، فالموجود الذي بالفعل من كل وجه، هو الواجب الذي هو بسيط الأشياء وتمامها، فهذا النوع يمتنع عليه الحركة، إذ لا حيِّز للقوة فيه، فهو فعل محض، ومن ثم يمتنع عليه الخروج عما كان عليه، يقول الشيرازي:(..القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه، والذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلاً، يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً، ومع بساطته لابد أن يكون كل الأشياء وتمام الموجودات كلها)[1]، والموجود الذي بالقوة من كل وجه هو الممتنع الذي تمتنع فيه الحركة بسبب أن لا حيِّز للفعلية فيه، ومن ثم لا مجال فيه للانتقال من القوة إلى الفعل، ويأتي القسم الثالث وهو الممكن الذي يتركب من حيثيتي القوة والفعل، حيث هو فقط يمكن أن تحصل فيه الحركة (... والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه، له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره، من حيث هو غيره، وإلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة، وهذا الخروج أما بالتدريج أو دفعة)[2]، وهكذا فإن موضوع الحركة هو الجسم (...فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهراً مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعاً وهذا هو الجسم)[3].

إنّ التداخل الذي يجريه الشيرازي بين مفهومي الحركة والسكون من جهة، ومفهومي القوة والفعل، واللذين هما التقابل الضروري للعدم والعينية، من جهة ثانية، هو ما سيفضي إلى تصور عام للوجود محصور في طرفين، هما (الوجود الحق والهيولى الأولى)، يقول الشيرازي موضحاً هذا الاستنتاج الفريد على بحسب قوله:(...فثبت أن في الوجود طرفين:أحدهما الحق الأول والوجود البحت جل ذكره، والآخر الهيولى الأولى، ومن هنا ظهر أن الجسم مركب من هيولى وصورة، لأن الجسم فيه قوة الحركة وله الصورة الجسمية، أعني الاتصال الجوهري، وهو أمر بالفعل، ففيه كثرة إشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك)[4].

---

(1)المصدر السابق، ص 21.

(2)المصدر السابق الصفحة نفسها.

(3)المصدر السابق، ص 50.

(4)الشيرازي، الأسفار/3، ص 35.

الحركة في مقولة الجوهر:

بعد أن بين لنا الشيرازي أن موضوع الحركة هو الجسم يستدرك قائلاً :(لكنا نقول:إن محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو ثابت، بل الجسم بوساطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آنا فآناً)[1]، فهو إذاً يقصد تلك القدرة الطبيعية الذاتية للجسم كونه المتغير غير الثابت، لاشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آناً فآناً، أي على وجه التدرج الاتصالي، وليس على وجه الدفع، وهذا ما نتبينه أيضاً من نص آخر يؤكد فيه أنه (... لابد في الوجود من أمر غير الحركة، وغير قابل الحركة، وهو متحرك بذاته، متجدد بنفسه، وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم)[2].

هذا المبدأ الذي هو على سبيل اللزوم ما يطلق عليه الشيرازي لفظ (الطبيعة)، ونجده يعقد فصلاً خاصاً في الأسفار تحت عنوان (في إثبات الطبيعة لكل متحرك وأنها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية أم قسرية أم إرادية)[3]، وهو يريد أن يثبت في هذا النص كون الطبيعة الموجودة في الجسم، والتي هي مرادف لمعنى الجوهر[4]، هي وراء كل حركة، يقول:(... ونحن نتيقن بالوجدان، فضلاً على البرهان، أن الأمر المميل للجسم، والصارف له من مكان إلى مكان، أو من حالة إلى حالة، لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به، وهي المسماة الطبيعة، فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم، إذ الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعية)[5].

بات من الواضح لنا أن الشيرازي يجيز الحركة في مقولة الجوهر، ويعدّ أن حركة الأعراض تابعة لحركة الجوهر، ما دامت الأعراض كلها تابعة للصورة المقومة أي للجوهر، فـ (... كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه)[6]، لذا بناءً على أن الأعراض متقومة بالجوهر وممتنعة الانفكاك عنه، وهي تابعة في الوجود لوجود الجوهر، يصير التغير أو التبدل

---

(1)المصدر السابق، ص 30.

(2)المصدر السابق، ص 34.

(3)المصدر سابق، ص 53.

(4)يقول الشيرازي بهذا الخصوص:(إن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة، وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً وهي كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو فعلاً وجود). المصدر السابق، ص51.

(5)المصدر السابق، ص 53.

(6)المصدر السابق، ص 83.

في هذه الأعراض انعكاساً للحركة الذاتية للشيء نفسه (...فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر، إذ وجود الجوهر جوهر كما وجود العرض عرض)[1]، وسيتضح هذا أكثر عندما يبين الشيرازي أن (التجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها، فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي تجددها البتة)[2].

هذا القول مخالف للمشائين الذين (...وإن كانوا يعترفون بأن الطبيعة ما لم تتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة، إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج)[3]، إذ إننا نجد الشيرازي يرفض لحوق التغير من الخارج، سواء من الجواهر العقلية، لأنها (... فوق التغير والحدوث)[4]، أو من النفس، لأنها من حيث ذاتها العقلية هي أيضاً فوق التغير والحدوث و(أما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة..)[5]، كما يرفض أن تكون الحركة نفسها هي سبب لحوق التغير والتجدد، إذ إن الحركة (...لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره لا المتجدد..)[6]، وإذا كان الشيرازي يرفض لحوق التجدد من خارج الشيء، فإنه يكون بذلك قد قرر القول المخالف وهو لحوق التغير من داخل الشيء نفسه، إذ (... تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته، وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير)[7]، إلا إننا يجب أن نتنبّه إلى أن تقرير الحركة الذاتية للأشياء من دون لحوق التغير من الخارج لا يعني الزج بالشيرازي ضمن زمرة الفلاسفة الطبيعيين أو الماديين الذين يردون كل الأسباب والعلل إلى المادة نفسها من دون أي اعتبارات ما ورائية، وهذا ما نستقيه من التنبيه التمثيلي الذي يضربه الشيرازي:(.. إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة، وله أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى

(1)الشيرازي، الأسفار/3،ص 84.
(2)المصدر السابق، ص 54.
(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(4)المصدر السابق، ص 55.
(5)المصدر السابق، ص 55.
(6)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(7)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الجسد)[1]، ومن ثم فإن تجدد الصور الطبيعية للأشياء من منظور الحركة الجوهرية واقع من حيث (...وجودها المادي الوضعي الزماني)[2]، لا من حيث وجودها (...العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية)[3]، إذ إنها هناك تكون ثابتة (باقية أزلاً وأبداً في علم الله تعالى، ولست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها، بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها)[4]، وعلى ذلك فإنّ الشيرازي يقرر وجودين (...فالأول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له، والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل)[5].

هكذا وخلافاً للفلاسفة السابقين يقرر الشيرازي التجدد الذاتي للموجود، أو (...الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية)[6] وفق التصور العام للوجود المنحصر بين الفعل والقوة كثنائية تقف مرادفة لثنائية الوجوب والإمكان من جهة، ولثنائية الحركة والسكون أو العينية والعدم من جهة أخرى، فالطبيعة هي (...وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته)[7]، لا من الخارج كما توهم المشاؤون، وعليه فإنها تتحول بحسب منهجية الحكمة المتعالية لملا صدرا إلى أن تكون (...جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال، وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل، ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال) [8].

تتبين لنا وفقاً للنص السابق نتيجتان فلسفيتان مهمتان هما:

أولاًـ إثبات حدوث العالم، ما دام جوهر الوجود المادي في حالة حركة مستمرة، أي إنه في كل آن مسبوق بالعدم الواقعي، وهي الحالة التي تنافي القدم فـ (...جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث لذاتها، وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته، فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه

(1)المصدر السابق، ص 84.
(2)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(3)المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(4)المصدر السابق الصفحة نفسها.
(5)المصدر السابق، ص85.
(6)المصدر السابق، ص 77.
(7)المصدر السابق، ص 55.
(8)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

حادث)[1]، وإثبات حدوث العالم من منظور الحركة الجوهرية، بحسب التسلسل المنطقي السابق يعدّ من إنجازت ملا صدرا الخاصة به بحسب تعبيره (فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتفردنا بإثباته في هذه الدورة الإسلامية، إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام) [2].

ثانياًـ إثبات واجب الوجود بذاته، وهو الفاعل المحض الذي شأنه الإفاضة والإفضال، والذي تنتهي عنده الحركة، إذ لا يمكن أن يكون محرك الجواهر كلها جوهراً مثله، لاستلزام ذلك الدور والتسلسل[3]، (...فهذه الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان، وهو الله سبحانه بذاته الأحدية)[4].

والنتيجتان السابقتان هما ثمرة ما عبر عنه الشيرازي بربط المتغير بالثابت، حيث يقول:(فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات...)[5]، ويستنتج الشيرازي من ذلك الربط نتيجة فلسفية ثالثة هي أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، يقول مبيناً هذه السابقة الفكرية الجديدة (..إن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية، بعضها من عالم الأمر والتدبير (..قل الروح من أمر ربي..)، وبعضها من عالم الخلق والتصوير:(منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم)، فالحدوث والتجدد إنما يطرأان لبعض نشآتها، فنقول:لما كانت للنفس الإنسانية ترقيات وتحولات من نشأة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير إليه بقوله تعالى:(ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم)، فإذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجوده وجوداً مفارقاً عقلياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إياها يضرها ذاتاً وبقاءً، بل تعلقاً وتصرفاً، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي، لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء،

(1)المصدر السابق، ص127.

(2)المصدر السابق، ص 131.

(3)انظر:د.موسى الموسوي، (من السهروردي إلى الشيرازي) دار المسيرة، الطبعة الأولى،عام1979 م، ص 166.

(4)الشيرازي، الأسفار/3، ص 99.

(5)المصدر السابق، ص56-57

ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أولاً، واستغنائه عنه أخيراً لتبـدل الوجـود عليـه..)[1]، ويقول في موضع آخر:(إن النفس الإنسانية إنما تكون في أول نشأتها بدنية مادية كسائر الصور النوعية ثم تصير مجردة ذاتاً لا فعلاً، ثم تصير مفارقة عن الأجسام المحسوسة الكثيفة الماديـة ذاتاً وفعلاً جميعاً عند الموت)[2]، واستناداً إلى الحركة الجوهرية يقدم الشيرازي تفسيراً جديـداً للعلاقة بين الجسم والنفس، يتلخص في أن النفس المجردة تبدأ ماديـة، أي تخلـق مـع المـادة، ولكنها رويداً رويداً تكتمل حقيقتها، فتصبح مجردة عن المادة أبدية تبقـى مـا شـاء اللــه أن تبقى[3]، وتكمن جدية هذه النظرية في أنها تجاوزت المفارقة الأنطولوجية الحادة بين الـنفس والجسد في نظرية أفلاطون قديماً، والتي ترى أن النفس تحل في الجسم من عالم مفـارق، كـما تجاوزت أيضاً نظرية ديكارت حديثاً التي تفصل على نحو أنطولوجي حاسم بين طبيعتي كـل من النفس والبدن كونهما جوهرين مختلفين تمام الاخـتلاف، حيـث يبـدو الاتـصال والتفاعـل بينهما أمراً محالاً[4].

وإمعاناً في تبيان هذه السابقة الفكرية الجديدة المتمثلة في القول بالحركة الجوهرية، يتعهد الشيرازي بدراسة المقولات التي يرى أن الفلاسفة يقولون بوقوع الحركة فيها، ليـستنتج أنهم لم يخرجوا عن القول بوقوع الحركة في المقولات الأربع، الكيـف والكـم والأيـن والوضـع، ليصير القول بالحركة الجوهرية من مبتكراته الخاصة، يقول بعد أن يُفصِّل القول في تعيين أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة وأيها لم تقع فيها:(...فلم يبق من المقـولات التـي يتـصور فيهـا الحركـة إلا أربـع عنـد الجمهـور وخمـس عنـدنا الجـوهر، والكيـف، والكـم، والأيـن، والوضع)[5]، والجـوهر هـي المقولـة التـي أضـافها الـشيرازي، والمقـولات الأربـع الأخـرى هـي موضوع الحركة عند الجمهور.

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج8، ص 342.

(2)الشيرازي، شواهد الربوبية، ضمن (رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي)، ص 330.

(3)انظر:الموسوي، موسى، الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي، ص 95.

(4)عن نظرية ديكارت في العلاقة بين البدن والنفس راجع:د.عثمان أمين، ديكارت، مكتبة الأنجلو المـصرية، القـاهرة، الطبعـة السابعة،عام 1976م ص152 وما تليهـا. انظـر كـذلك:جنفيـاف روديـس لـويس، ديكـارت والعقلانيـة، ترجمـة عبـده الحلـو، منشورات عويدات، بيروت. باريس، الطبعة الرابعة عام 1988م، ص148 وما تليها.

(5)الشيرازي، الأسفار/3، ص 65.

العلاقة بين الحركة الجوهرية وأصالة الوجود:

يطلق الشيرازي العنان لإثبات الحركة في الجوهر تتميماً لما سبق ذكره فيقول:(لما علمتُ أن الوجود الواحد قد يكون له شؤون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقُّص، والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصياً لموضوع شخصي.....، فنقول:إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم والكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري، فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته، حيث يكون وجوداً واحداً شخصي مستمراً متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية حيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن فرض)[1].

يكمن عمق هذه الصياغة الشيرازية الجديدة للحركة، كونها حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض، في أنها تنسحب أيضاً على مقولة الجوهر، بناءً على أن الوجود الواحد قد يكون له شؤون وأطوار ذاتية وله كمالية وتنقُّص، وهي ذاتها القاعدة الفلسفية التي شكلت عند الشيرازي الخلفية الضرورية للقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فعن طريقها جرى نفي تجويز التشكيك في الماهية، لأن ذلك يستتبع تحقق أنواع لا متناهية في الخارج كما يقول الشيرازي:(و لو كانت الماهية موجودة والوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية فعلاً متمايزة بعضها من بعض محصورة بين حاصرين، ويلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزأ)[2]، وجرى تبعاً لذلك هدم أهم دليل لأصحاب الماهية، وتشييد القول المخالف، وهو تجويز التشكيك في الوجود، حيث تكون حقيقة الوجود واحدة، لكن أطواره ومراتبه تختلف في الشدة والضعف، وها نحن الآن نجد الشيرازي يعمم نظريته لتشمل الجوهر، فيجوز في الجوهر اشتداده واستكماله في ذاته، حيث يكون وجوداً واحداً شخصياً مستمراً متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية، ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن فرض، وهذا يعني أن وقوع الحركة في الجوهر لا يعني زوال موضوع الحركة، بسبب كونه وجوداً واحداً شخصياً مستمراً، وإن كان متفاوت الحصول في شخصيته ووحدته الجوهرية، أي إن الجوهر ينتقل

(1)الشيرازي، المصدر السابق، ص 69.

(2)الشيرازي، المصدر السابق، ص 68.

من هيئة إلى هيئة ويظل محتفظاً بهويته وسط التحولات، ليصير (الثبات في الشيء هو عين التغير فيه فهاتان الخصلتان المتقابلتان في الشيء الواحد موجودتان بوجود واحد من خلال وحدة لا تقبل الانفكاك إلا لاعتبارات ذهنية)[1]، وبتعبير الشيرازي يصير (أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية)[2]، وهو الاستنتاج نفسه الذي أوصله كما شاهدنا في وحدة الوجود التشكيكية إلى تقرير الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، ومن ثم يصير القول بالحركة الجوهرية امتداداً لتلك الفكرة نفسها، وبذاك يتقرر (وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجددها)[3]، إنها المطابقة التامة بين حركة الشيء والزمان، حيث يتحول الزمان بحسب الحركة الجوهرية إلى أن يصير أحد الأبعاد الرئيسة للجسم، شأنه شأن الأبعاد الرئيسة الأخرى، الطول والعرض والارتفاع، فكما أن امتداد الجسم في أبعاده الثلاثة تلك يشكل بعده المكاني، كذلك بقاؤه كهوية متجددة متصرمة لذاتها يشكل بعده الزماني، فهو إذاً باعتبار استمرار وجوده ذو أبعاد زمانية، وهو باعتبار امتداده الجسماني ذو أبعاد مكانية، وهذا ما نجده يتوافق نوعاً ما مع النظريات العلمية الحديثة التي ترى أن الزمان هو البعد الرابع للجسم، ويقرب ذلك قول الشيرازي:(الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية، بل وجود المقدار وجود ما يتقدر به نفسه أولاً وبالذات)[4]، وهكذا يتبين لنا أن انطلاق الشيرازي في تقريره للحركة الجوهرية متأسس على أصالة الوجود، هذا الفهم الذي أجاز له القول بضرورة وقوع الاشتداد في أطوار الوجود ومراتبه، حيث تكون مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى حلقة تكاملية واحدة، يلحق الناقص فيه الكامل، شريطة أن ما به الاختلاف هو عين ما به التمايز.

وذلك كله نتيجة مترتبة على نظرية أصالة الوجود، فالحركة منحصرة في الأعراض، عند السابقين للشيرازي من الفلاسفة، كونها متغيرة ومتحولة، بينما الجوهر ماهية والماهيات ثابتة، لذلك لا تطرأ عليها حركة ولا تغير، فمركزية الفكر الماهوي تنفي الحركة في الجوهر، فيجب أن يكون الوجود المادي والوجود الروحي مستقلين وجودياً كما هو في الثنائية المتطرفة عند أفلاطون، وهذه

(1)انظر:العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 72.

(2)الشيرازي، الأسفار/ج3، ص 97.

(3)الشيرازي، المصدر سابق، ص 117.

(4)الشيرازي، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الرؤية مهما جرى تخفيفها عند أرسطو والمشائين اللاحقين، فهي لا تخرج عن تلك الثنائية مادامت لا تضع الحركة في الجوهر، وهذا هو الذي أدى إلى الخلط بين الروحي والإلهي في مقابل المادي أو الجسدي، ولكن طبقاً لنظرية أصالة الوجود، فإن الحركة يمكن أن تقع في الجوهر، لأن الماهيات لا مركزية فكرية لها، وهي من ثم تصورات عدمية من الناحية الذهنية، أما في الواقع العيني الذي تتوحد فيه الماهية والوجود فلا ثبات للماهية ما دام مناط المعلولية لا ينحصر بها، كما أوضح الشيرازي، وإنما مناط المعلولية هو الافتقار الوجودي، وقد أجاز هذا، من الناحية الفلسفية، وقوع الحركة في الجوهر، في الذات الوجودية العينية، لتتطور إلى وجود أرقى، ومن ثم فإن العالم الروحي هو وجود أرقى من العالم المادي، والعالمين معلولان للوجود الإلهي، وهكذا تساعد الحركة الجوهرية على فهم متصل للوجود لا ثغرات فيه، فالنفس حاصل ارتقاء جوهري للنفس المادية التي تبدأ محض استعداد لدى الإنسان في مرحلة الطفولة، ثم ترتقي تدريجياً حتى تبلغ وجودها المجرد، وهناك إشارات واضحة لدى الشيرازي على أن العالم المادي يرتقي إلى عالم روحي، أو ما يسمى اطلاع عالم الشهادة على عالم الغيب في يوم القيامة، وكذلك يمنح الموت هنا مفهوماً أكثر إيجابية، فهو ليس نتيجة تراجع وجودي، وإنما حاصل ارتقاء وجودي روحي، فالنفس عندما تصل إلى الموت يعني أن وجودها الارتقائي في الدرجات الروحية بلغ مرحلة لا يحتملها الجسد المادي الضيق والمتداعي، فتضطر إلى مغادرته[1].

الاعتراضات على الحركة الجوهرية:

يقول ابن سينا:(وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقّص والتزيد، وليس شيء من الجواهر كذلك، فإذاً لا شيء من الحركات في الجوهر، فإذاً كون الجواهر وفسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة)[2]، وهذا النص السينوي كما هو واضح مخالف تماماً لما تبناه الشيرازي، ويمكن أن نلحظ ثلاثة أوجه رئيسة فيه هي:

أولاً ـ الجوهر لا يقبل التنقُّص والتزيُّد.

ثانياً ـ نفي وقوع الحركة في الجوهر بالمعنى التدريجي الذي قرره الشيرازي للحركة بوصفها حاصلة في كل آن من آناتها.

---

(1) ينظر بحث الدكتور صلاح الجابري، الواقعية الإلهية، كتاب مخطوط.

(2)ابن سينا، النجاة، ص 143.

ثالثاًـ التغير الذي يحدث للجوهر يكون بأمر دفعي، وهو ما اصطلح عليه بـ (الكون والفساد).

نأتي الآن إلى الوجه الأول لنستخلص منه أهم الأسباب التي منعت الفلاسفة قبل الشيرازي من القول بوقوع الحركة في الجوهر، فالقول إن الجوهر لا يقبل التنقص والتزيد كان الفهم الضروري المنعكس لإحدى أهم خصائص الجوهر كما جاء في كتاب المقولات لأرسطو بعدّه، أي الجوهر، ما لا يستند إلى موضوع ولا يكون في موضوع، أي إنه لا ضد له، ولما كانت الحركة كونها خروجاً من القوة إلى الفعل على نحو تدريجي هي تعبير عن حركة من ضد إلى ضد، امتنع لهذا السبب أن تكون هناك حركة في الجوهر، يقول الشيرازي عارضاً حجة ابن سينا:(...الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى ضد...)[1]، وقد استعيض عن الحركة في الجوهر بنظرية (الكون والفساد) المشائية التي تعني زوال الموضوع واستحداث موضوع آخر، وهذا الأمر يكون دفعة واحدة، كما قال ابن سينا، حيث (يترتب على حدوث صورة زوال أخرى على سبيل التعاقب لا الاتصال)[2]، أي ليس على نحو تدريجي اتصالي كما هو الطرح عند الشيرازي، ما يعني أن ابن سينا والمشائين على نحو عام ينفون الاشتداد في مقولة الجوهر، لأن الاشتداد كما بين الشيرازي يبدو عند هؤلاء خصيصة تابعة للشيء الذي يقبل التضاد، (قالوا:ومن توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر، وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه، إذ الاشتداد والتضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد)[3]. ومع أن الشيرازي يوافق على أن من خواص الجوهر أنه (..لا ضد له)[4]، إلا أن فهمه لهذه الخاصية ينأى به عن فهم سابقيه، يقول:(وهذا إن عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، وأما إن عنى بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض ومادة الجوهر، أي المحل مطلقاً كان للجوهر ضد كالصورة النارية، فإنها تضاد الصورة المائية)[5].

إن نفي الاشتداد الجوهري، أو بتعبير آخر، نفي بقاء الجوهر وسط الاشتداد، لأن الموضوع بحسب الفهم المشائي سيزول (لحظة الاشتداد ليترك المحل لموضوع آخر يعقبه ويختلف عنه،

---

(1)الشيرازي، الأسفار/3، ص86.

(2)هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 59.

(3)الشيرازي، الأسفار/ 4، ص222.

(4)المصدر السابق، ص221.

(5)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وتتسلسل المواضيع من حادث إلى زائل وعلى العكس إلى ما لا نهاية)[1]، وفقاً لخاصية الجوهر التي لا تقبل الضد كان أهم ذريعة منعت الفلاسفة السابقين من تجويز الحركة في مقولة الجوهر، إذ إن تجويز ذلك في نظرهم سيقود بناءً على أصالة الماهية واعتبارية الوجود إلى أن (الماهيات في حال اشتداد الجواهر وتغيرها ستنقلب وتتبدل، وسينشأ عن الاشتداد الجوهري أنواع غير متناهية فعلاً، فلا تبقى الماهية وسط التحولات، ومن ثم لا يمكن أي شيء أن يكون كما هو)[2]، والآن لننظر كيف يعرض الشيرازي لهذا الاعتراض.

(...وأما الذي ذكر الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد وإما أن لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها، بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكوناً، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً، فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر...)[3]، ويقول في موضع آخر:(...حاصل ما ذكره كما مر أن الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعياً، وذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقياً في وسط الاشتداد وإما لا يبقى، فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة، بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها)[4].

يرد الشيرازي على تلك الحجة من منطلق نظرية أصالة الوجود، ببيان أن هذه المغالطة وقعت من الخلط بين الماهية والوجود، (فأقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل)[5]، وواضح أن هذا الخلط الذي وقع فيه سابقوه ناتج من تبنيهم القول بأصالة الماهية، ما أجاز لهم القول بالاشتداد في الماهية، وهو القول الذي يرفضه ملا صدرا مراراً، وقد شهدنا في أدلة أصالة الوجود تفنيد هذا القول، فالاشتداد إذاً عند

(1)هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 55.

(2)هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 60.

(3)الشيرازي، الأسفار/3، ص 69-70.

(4)المصدر السابق، ص 85.

(5)المصدر السابق، ص 70.

الشيرازي (حركة في وجود الشيء لا في ماهيته أي إن المتحرك هو الوجود لا الماهيـة)[1]، وهـذا مبني على إن الأصل هو الوجود، والماهية أمر مبهم لا تحقق لها إلا به.

يقول الشيرازي:(لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهايـة موجـودة بوجـود واحـد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم، فقد ثبت وتحقق أن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية أي إن الأصل في المتحققية هو الوجود، والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد)[2].

وهكذا بناءً على أن الوجود هو الأصيل، والماهية اعتبـار ذهنـي لا تحقـق لهـا إلا بـه، يصير لا فرق بين الاشتداد الكيفي والاشتداد الكمي الذي قـال بـه الفلاسـفة الـسابقون، وبـين الاشتداد الجوهري الذي قال به الشيرازي، إذ إن كلاً منهما (استكمال تدريجي، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كماً أو كيفاً أو جوهراً)[3]، ومن ثم فـإن (دعـوى الفرق بأن الأوَّليْن ممكنان والآخر مستحيل تحكّم محض بـلا حجـة)[4]، بـسبب أن (الأصـل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مراراً)[5]، وهـي النتيجـة الأهـم في فلـسفة صـدر الدين الشيرازي، التي خلالها تنبثق أفكار فلسفية جديدة كما هو الحال في الحركة الجوهريـة الآن، وهي النتيجة ذاتها التي تحولت عنده لتصير بمنزلة السر الذي عـن طريقـه يـرد ويفنـد الحجج والاعتراضات، يقول الشيرازي:(...والسر فيه ما مر من أن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل، وهو متعين بذاته، وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدتـه ولـه بحـسب كـل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية، واتفقت له مع وحدته معـان مختلفـة منتزعـة منـه متحـدة معه ضرباً من الاتحاد)[6].

---

(1)انظر:هادي علوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 61. وبهـذا الـصدد يقـول أيـضاً:(... إن اعتراضـات منكـري الحركة الجوهرية مستمدة من صلب مناهجهم الفلسفية، وهو ما يكشف عنه بوضـوح تمـسكهم بقاعـدة الماهيـات الثابتـة للبرهنة على ثبات الجوهر واستحالة تغيره، وبقلب القاعدة السابقة ونقل الأصالة إلى الوجود بدلاً من الماهية أصبح مـا يعـدّ محالاً عند جمهور الفلاسفة واجباً عند فيلسوف شيراز.)، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ج3، ص 68.

(3)المصدر السابق، ص 70.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)المصدر السابق، ص 71.

(6)المصدر السابق، ص 79.

وبمقتضى الحركة الجوهرية المتأسسة على أن الاشتداد حركة في وجود الشيء لا في ماهيته وفقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية تصير (...جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية ولها أيضاً حركة نحو الباري جل ذكره، حركة معنوية وتوجهاً غريزياً إليه، لأنه الوجهة الكبرى، فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية، وسكنت إذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله، فالأجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت أم نفوساً فإنها متجددة حادثة دائرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار.)[1].

ونجد الشيرازي يضفي المشروعية الدينية على مذهبه الجديد في الحركة الجوهرية وتجدد الموجودات خلال الاستدلال بالقرآن الكريم إذ يقول:(..فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم، فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال:

(وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) (سورة النمل ـ 88)، وقال: (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) (سورة ق:15)، وقوله إشارة إلى تبدل الطبيعة: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ)(سورة إبراهيم ـ48)، وقوله تعالى: (فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)(سورة فصلت ـ11)، وقوله: (إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ) (سورة فاطرـ16)، وقوله: (كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ) (سورة الأنبياء ـ93)، إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه، ومما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً حَتَّىَ إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ) (سورة الأنعام ـ61)...)[2]

(1)المصدر السابق، ص 192-193.

(2) المصدر السابق، ص 88-89. وبهذا الصدد يقول هادي علوي عن استدلال الشيرازي بالآية الكريمة (تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) ما نصه:(..ويبدو لي من هنا أن الملا صدرا كان في استشهاده بها موفقاً كل التوفيق، لأن دلالتها المباشرة مطابقة لما تفضي إليه فلسفته من وجود حركة خفية ولكنها هائلة في أعماق الوجود الطبيعي كله.) (انظر:هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص 65- 66.

المبحث الثاني ـ مسألة الجعل:

تمهيد:

يمكن القول:إن تناول مسألة الجعل[1]هو انعكاس مهم للنسق الفكري الفلسفي العام الذي ستنجم على ضوئه استنتاجات الفيلسوف، خاصة في قضية العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لأن مسألة الجعل في صميمها تعني إيجاد العلة للمعلول، ومن ثم فإن الجعل في الاصطلاح الفلسفي، هو دلالة العليّة والمعلولية داخل الطرح الفلسفي ذاته، فهي إذاً مسألة تلازم الأبحاث الفلسفية التي تتناول موضوع العلة والمعلول، وتلازم أهم محاور نظرية الوجود والمتمثل في(الوجود والعدم) أيضاً [2].

وإذا كان مبدأ العلية، القائل بأن لكل معلول علة، يعدّ من أوليات ما يدركه الإنسان في حياته الاعتيادية، وهو من المبادئ العقلية الضرورية[3]، حيث إن إنكار هذا المبدأ يعنى الوقوع في العبثية وعدم الانتظام الكوني، وهو ما يعدّ من المقدوح فيه عند معظم الفلاسفة فـ (من استحل ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية)[4]، وعلى ضوء ذلك يصير الجعل من المباحث الفلسفية المهمة التي على أساسها تتضح حقيقة الأمر في معنى صدور الأشياء عن جاعلها، وفقاً لفهم طبيعة العلاقة القائمة بين العلة والمعلول، وسيكون هذا الفهم توطئة ضرورية على أساسها سينكشف سر احتياج المعلول إلى العلة أو مناط الحاجة إلى العلة، بالغور الفكري في البحث عن إجابة التساؤل التالي:هل الجعل يتعلق بالوجود أو الماهية أو بالربط بينهما؟[5]، وباستفهام آخر نقول:هل مجعول العلة والأثر الذي تضعه في المعلول هو (وجود المعلول أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة)[6]؟

وهكذا فإن الوصول إلى إجابة حقيقية عن السؤال السابق، أو بمعنى آخر تحديد متعلّق الجعل،

(1)من الجدير بالذكر التنويه بأن مسألة الجعل تعدّ من المسائل الإبداعية للفلسفة الإسلامية التي لم تكن مشتملة في الفلسفة اليونانية، انظر بهذا الصدد:د. صلاح الجابري(حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية)، ص 194.

(2)انظر:مرتضى المطهري، (شرح المنظومة)، ص 193.

(3)انظر:محمد باقر الصدر (فلسفتنا)، ص 302-303.

(4)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج1، ص 213.

(5)انظر:إدريس هاني، (ما بعد الرشدية) (ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، ص 204-209.

(6)الطباطبائي (نهاية الحكمة) ج 2، ص 37.

أهو الوجود أو الماهية أو الربط بينهما، ستحدده أصالة أي منهما، إذ إنه من الطبيعي أن تكون الأصالة للحيثية الأصيلة الصادرة من لدن العلة بعدّ أن (الذي يستفيده المعلول من علته أمر أصيل)[1].

تقسيم الجعل:

وقبل التطرق إلى متعلق الجعل علينا التعرف على تقسيمات الجعل أولاً، يقول الشيرازي:(الجعل إما بسيط، وهو إفاضة نفس الشيء متعلقاً بذاته مقدس عن شوب التركيب، وإما مؤلف، وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين، مجعولاً ومجعولاً إليه)[2].

يتبين لنا إذاً أن الجعل على نحوين هما:

1. الجعل البسيط:

وهو يعني إفاضة ذات الشيء، كقوله تعالى:(الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور)[3]، وهو مفاد الهلية البسيطة[4]، التي يسأل فيها عن ثبوت الشيء ذاته أو وجوده، وهو بهذا المعنى نظير التصور كما يقول الشيرازي:(فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان)[5].

---

(1)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 375.

(3) نجد تعليقاً للسبزواري في حاشية الأسفار للشيرازي/ج1، بالقول:(الجعل البسيط ما يقال له في العربية الجعل المتعدي لواحد كقوله تعالى:(...وجعل الظلمات والنور..)) سورة الأنعام:1(، والجعل المؤلف الجعل المتعدي لاثنين.، وبعبارة أخرى:الجعل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة، والمركب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذي هو مفاد كان الناقصة، فانقسام الجعل إلى قسمين بحسب انقسام الوجود إلى قسمين يرشدك إلى مجعولية الوجود)، ص 375.

(4) في الفرق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة ننقل عن عبد الجبار الرفاعي في شرحه لكتاب بداية الحكمة للطباطبائي قوله:(هل المركبة هي التي يطلب فيها ثبوت شيء لشيء، تسأل:هل زيد قائم؟ فهنا هل مركبة، أما هل البسيطة فهي التي يطلب فيها ثبوت الشيء، أي يسأل فيها عن وجود الشيء لا ثبوت شيء لشيء آخر)،(عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة للطباطبائي)، ص 265:ومن هذا الشرح نفهم كون الجعل البسيط هو مفاد الهلية البسيطة، أي إن الجعل البسيط يتعلق بوجود الشيء ذاته لا بثبوت شيء لشيء آخر:إذ إن هذا الأخير يكون متعلقاً بالجعل المؤلف، وعلى ذلك يكون الجعل البسيط هو مفاد الهلية البسيطة، والجعل المؤلف هو مفاد الهلية المركبة.

(5)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص376.

2. الجعل المؤلف:

وهو يعنى جعل الشيء شيئاً أو إثبات شيء لشيء، كقوله تعالى:(وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً)[1]، وهو مفاد الهلية المركبة التي يسأل فيها عن ثبوت شيء لشيء آخر، وهو بهذا المعنى نظير التصديق الذي (يستدعى طرفين، وهما موضوع ومحمول، بأن يدخل الرابط بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة...وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً)[2].

تحديد متعلق الجعل:

نأتي الآن لنتفحص الأقوال الرئيسة المثارة عن حيثية تعلق المجعول بالجعل، أو ما المجعول الذي تجعله وتوجده العلة؟.

يقول ملا صدرا:(...فجمهور المشائين ذهب ـ كما هو المشهور ـ إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول، وفسره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود، بالمعنى الذي ذكرناه، لا أن الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو الوجود نفسه لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل، وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن الجاعل وما يبدعه أولاً وبالذات هو الماهية نفسها، ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية، بلا إفاضة من الجاعل، لا للموجود ولا للاتصاف، لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه، كما أن مصداق كون الذات ذاتاً نفس الذات من دون الاحتياج إلى أمر آخر، فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلاً عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها، عن جاعل يجعلها إياها)[3].

يتضح من النص السابق خروج مذهبين في تعلق الجعل هما:

1 ـ تعلق الجعل بصيرورة الماهية موجودة،أي إن المجعول الذي تجعله وتوجده العلة هو صيرورة الماهية موجودة، أي ـ الصيرورة ـ وهذا القول منسوب إلى المشائين.

2 ـ تعلق الجعل أولاً وتحديداً بالماهية، أي إن أثر الجاعل وما يبدعه أولاً وتحديداً هو الماهية نفسها وهذا القول ينسب إلى الإشراقيين.

---

(1)النبأ:10-11.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص376.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 376-377.

في مواجهة كل من الصيرورة والماهية، مذهبين مستقلين لتعلـق الجعـل، يظهـر علينـا مذهب الحكمة المتعالية للـشيرازي، رافـضاً لكلـيهما، ومقـرراً أن متعلـق الجعـل لـيس سـوى الوجود، يقول الشيرازي بعد أن يعيد علينا عرضه للمـذهبين الـسابقين:(إن موجوديـة الأشـياء إما بانضمام الوجود إلى الماهية، وإما بصيرورتها إياه أو باتصافها به أو مـا يجـري مجـراه كـما هو المشهور من المشائين، وإما بمجعولية الماهيات نفسها جعلاً بسيطاً كما ذهـب إليـه أتبـاع الرواقيين، وإما بالوجودات الخاصة نفسها الفائضة عن البـارئ جـل اسـمه المجعولـة تحديـداً جعلاً بسيطاً كما ذهبنا إليه)[1].

مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية:

مع أن فيلسوفنا يشير إلى أن قدماء الفلاسفة لم يتركوا حججاً قوية على صحة شيء من المذهبين المعروضـين سـواء تعلـق الجعـل بـصيرورة الماهيـة موجـودة، أم بتعلـق الجعـل أولاً وتحديداً بالماهية، (...إذ لم نجد في كلام الأوائل برهاناً على شيء منهما، بل اقتصروا على مجـرد إشارات وتنبيهات)[2]، إلا أنه إمعاناً منه في بيان أن تعلق الجعل هو بالوجود مـن دون سـواه نجده يعقد في الأسفار الأربعة فصلاً خاصاً يبسط خلاله مناقضته لأدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية، وسوف تكون المناقضة هذه مبنية على القواعد الرئيـسة التـي نهـض عليهـا القول بأصالة الوجود، فلنطلع إذاً على هذه الحجج وكيفية مناقضة الشيرازي لها.

يقول ملا صدرا:(وربما احتج بعـض النـاس عـلى كـون الوجـود غـير صـالح للمعلوليـة بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود أمراً اعتبارياً وعارضاً ذهنيـاً، فـلا يوصـف تحديـداً بالحدوث والزوال والطروء، بـل الماهيـة هـي الموصـوفة بهـذه الـصفات، مـثلاً يقـال:الإنـسان موجود وحادث، أو معدوم وزائل، لا الوجود، إذ لا يرد عليه القسمة، فكيف يمكـن أن نجعـل الوجود وحده هو المعلول، ونحـن بفـضل اللـــه وتأييـده، فككنـا هـذه العقـد وحللنـا هـذه الإشكالات في مباحث الوجود)[3].

---

(1)الشيرازي، رسالة في أصالة جعل الوجود، ضمن (مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي)دار إحياء الـتراث العـربي، بيرو ت ـ لبنان، الطبعة الأولى عام، 2001م، ص236.

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 378.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 378-379.

يتبين لنا من النص السابق أن حجة أصحاب تعلق الجعل بالماهية متأسسة على قولهم بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، أي إن الوجود منتزع من تحقق الماهية، وما دام أن الوجود عند هؤلاء أمراً اعتبارياً وعارضاً ذهنياً، فهو لذلك لا يستحق أن يوصف بالحدوث والزوال والطروء، وما دامت الماهية هي التي في حقها الأصالة فهي وفقاً لذلك يحق لها هذه الصفات فنقول الإنسان ـ كونه ماهية ـ موجود، وحادث، أو معدوم وزائل، لا الوجود، وعلى ذلك يصح أن يكون الجعل متعلقاً أصلاً بالماهية، أو بتعبير آخر إن المجعول الذي تجعله العلة وتوجده هو الماهية والوجود منتزع من تحققها.

وما دام الشيرازي يحيلنا لفك هذه العقد وحل هذه الإشكالات إلى مباحث الوجود، فيجب أن نستحضر خلاصة ما تقرر معه في تلك المباحث التي يمكن تلخيصها في النقاط الرئيسة الآتية:

1ـ بداهة الوجود ضد القائلين بتركيب الوجود.

2 ـ الاشتراك المعنوي للوجود، ضد القائلين بالاشتراك اللفظي.

3 ـ زيادة الوجود على الماهية في التصور واتحادهما في الخارج، ضد القائلين بتغايرهما في المفهوم والمصداق كليهما.

4ـ أصالة الوجود واعتبارية الماهية ضد القائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، (فالوجود هو الذي يحاذي واقعية الأشياء، وأما الماهية فإذا كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطلة الذات فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنما تتأصل بعرض الوجود)[1]، وهو الاستنتاج الأهم المعزز بأدلة، كما مر معنا في تلك المباحث والتي جرى على أساسها هدم كون الماهية هي الأصيلة التي تقودنا ضمنياً في هذا المبحث لهدم أن يكون متعلق الجعل هو الماهية.

يقول الشيرازي طارحاً حجج أئمة القول بأصالة الماهية كالسهروردي والداماد عن مجعولية الماهية بالجعل البسيط:(...واحتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط، بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا تتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة، والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأنا نعلم على نحو ضروري أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول، ولا شك في أن الموجود

(1)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ ج1، ص112.

المعلول ليس إلا الماهية لأن الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية، وأجود منه ما قال الأستاذ (الداماد).. من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فأحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطل، فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها، ومن حيث حمل الموجودية عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس[1]البسيط والسلب الصرف القوة المحضة، ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس[2]بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم، بلا وسط جعل مؤلف)[3].

يتضح من النص السابق إن مبنى هذه الحجج أساسها القول باعتبارية الوجود وتأصل الماهية، إذ على هذا الفرض يكون تقدم العلة على معلولها حاصلاً أولاً بالماهية، لأنها هي الأصيلة، ويتبعها الوجود على اللزوم لكونه اعتبارياً، ونجد الشيرازي يلتفت إلى ذلك، وتكون ردوده عليها ناطقة بفلسفة أصالة الوجود.

(اعلم أن مدار احتجاجاتهم ومبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما، ونحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية، بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق، والوجود العام أمر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية، والفرق بين القبيلين، أي بين الوجود الخاص الحقيقي، والوجود العام مما لوحنا إليه آنفاً وسيتضح لك، وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان)[4].

فإذا كان الشيرازي في هذا الرد قد قطع الطريق أمام أصالة الماهية، وأعاد الاعتبار إلى أصالة الوجود، فإننا نشهده في الوقت ذاته يعود ليذكرنا بهذا الفرق المهم بين الوجود مفهوماً عاماً ظرفه الاتصاف بالذهن، وبين الوجود حقيقة عينية خاصة لها الأصالة والتحقق، ونجده كذلك في رسالته المسماة (أصالة جعل الوجود) يضع هذه التفرقة بمنزلة الأصل الأول في رسالته تلك حيث يقول:(الأصل الأول:في أن للوجود صورة في الأعيان، وليس بمفهوم مصدري انتزاعي، وإن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة، لأن موجودية الشيء وكونه ذا

---

(1) الليس تعبير فلسفي عن العدم، أو عدم الشيء، أو سلب وجود الشيء.

(2) الأيس تعبير عن الوجود أو إيجاد شيء بعد عدم.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص381-382.

(4)الشيرازي، المصدر السابق، ص 384.

حقيقة معنى واحد ومفاد واحد، لا اختلاف بينهما إلا في اللفظ..)[1]، إذ إننا وجدنا في مباحث الوجود أهمية هذه التفرقة التي تنبه إليها الشيرازي على خلاف سابقيه:(..واعلم أن هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية، وهذا مما خفي على أكثر أصحاب البحوث ولا سيما المتأخرين)[2]، حيث يمكن أن يكون عدم تنبههم إلى هذا الفرق الذي يعول عليه الشيرازي دائماً في استنتاجاته، قد أوقعهم في الانزلاق إلى القول بأصالة الماهية، ما حدا بهم إلى تجويز أن يكون متعلق الجعل هو الماهية، لكننا بعد تبيان الفرق بين الوجود العام الانتزاعي، والوجود الحقيقي العيني الذي يطرد العدم وينافيه وله الأصالة والتحقق ومنشأ ترتب الآثار بالخارج، صار واضحاً لنا أن الماهية لا تحقق لها إلا بانصباغها بالوجود، ومن ثم ما دامت الماهية في ذاتها وكما بينت أدلة أصالة الوجود لا موجودة ولا معدومة، فهي متساوية التعلق للوجود والعدم، لذا فهي خارج متعلق الجعل، لكونها اعتبارية ينتزعها الذهن من الوجود، (بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لأن ما لا يكون موجوداً في نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير غيره وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بوساطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها..)[3].

ويقول في موضع آخر مبيناً تهافت كون الماهية هي متعلق الجعل بسبب أننا يمكن أن نتصور ماهية ما من دون أن يكون إزاءها في الخارج شيء حقيقي:(... إن أثر الفاعل وما يترتب عليه لو كان ماهية شيء كالإنسان مثلاً من حيث هي هي من دون وجوده، لما أمكن أحداً أن يتصور ماهية شيء من الأشياء قبل صدورها عن فاعلها..، والمفروض خلافه، إذ كثيراً ما نتصور ماهيات الأشياء ولا يخطر على بالنا أن لها جاعلاً أم لا، بل للعقل أن يتصور ماهية كل شيء من حيث هي هي أو مجردة عن جميع ما عداها حتى عن هذه الملاحظة، فليست هي من هذه الحيثية موجودة ولا مجعولة، ولا لا موجودة ولا لا مجعولة..)[4]، وهكذا فإن (..الفائض والمجعول ليسا إلا أنحاء الوجودات بالذات، والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض...)[5].

---

(1)الشيرازي، رسالة أصالة جعل الوجود، ضمن (رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي)، ص 233.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج 2، ص.268

(3)المصدر السابق، ص.27

(4)الشيرازي، رسالة أصالة جعل الوجود، ضمن(رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي)، ص 234.

(5)الشيرازي، الأسفار/ ج 2، ص 285.

الوجود كونه متعلقاً للجعل:

بعد الانتهاء من مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية يأتي تقرير الشيرازي حاسماً في هذه المسألة بالقول:(الحق في هذه المسألة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات، لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل، وقد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلة نحواً من الارتباط مجهول الكنه، سواءً كان الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية وبينه، أم لم يكن كذلك، فإن قلت:لِمَ لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق، أعني متعلق الهيئة التركيبية، قلت:هذا فاسد من وجهين:

الأول ـ إن اثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً، والاتصاف بأي معنى أخذ فهو أمر اعتباري لا يصلح كونه أثراً للجاعل.

الثاني ـ إن اتصاف شيء بصفة وإن لم يتفرع عن ثبوت تلك الصفة، لكن يتفرع عن ثبوت الموصوف، فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود، إما بذلك الوجود نفسه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل، وإما بغيره، فننقل الكلام إلى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل، نعم لو قيل:إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً وتحديداً أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهية ووجود، أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه، لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر تحديداً هو الوجود من دون الماهية، لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها)[1].

نفهم من هذا النص ما يأتي:

1. نفي أن يكون متعلق الجعل هو الماهية كما يقول الإشراقيون:(...وليست بإفادة الجاعل نفس الذات فقط، كما هو منقول عن الإشراقيين...)[2] لعدم ارتباطها بالفاعل لكونها في ذاتها قرينة العدم، وينبهنا الشيرازي في موضع آخر إلى أن إخراج الماهية عن حيز الجعل لا يعني إلحاقها بواجب الوجود وجمعها إليه في الاستغناء عن العلة، لأن (...الماهية إنما كانت غير مجعولة، لأنها

(1)الشيرازي، الأسفار/ ج 2، ص 390-391.

(2)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 38.

من دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلاً ما، وهي في أنها ماهية لا تحصَل لها أصلاً، وواجب الوجود إنما كان غير مجعول، لأنه فوق الجعل من فرط التحصل والصمدية، فكيف يلحق ما هو غير مجعول، لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل، فافهم)[1].

2. نفي أن يكون متعلق الجعل اتصاف الماهية بالوجود لكون الاتصاف اعتبارياً ذهنياً، (فالقول بانضمام الوجود إلى الماهية، وعروضه لها ـ كما هو المشهور بين الجمهور...قول فاسد، ومذهب سخيف، لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة)[2].

3. تقرير أن متعلق الجعل هو الوجود لكونه أمراً موجوداً هو من سنخ الفاعل، وهذا التقرير منبثق من فهم طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول عند الشيرازي، إذ نجده يوضح هذه العلاقة في موضع آخر قائلاً:(المعلول يجب أن يكون ملائماً للعلة، وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى)[3].

هكذا وعلى بساط القول بأصالة الوجود والذي يحتم أن الوجود (أمر متحقق في الأعيان، لأنه أحق الأشياء بالتحقق، ولأن غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان أو في الأذهان، فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته..)[4]، ووفقا لاعتبارية الماهية التي في ذاتها قرينة العدم، لأنها أمر اعتباري ذهني صرف، فهي لا تكون إلا بانصباغها بالوجود، واستناداً إلى قاعدة العلية التي تقتضي وجوب أن يكون المعلول ملائماً لعلته، يصير الوجود هو (المجعول بالذات جعلاً بسيطاً،

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 397396-. بهذا الصدد يقول الطباطبائي:(ثم إن مجعول العلة والأثر الذي تضعه في المعلول هو إما وجود المعلول وإما ماهيته وإما صيرورة ماهيته موجودة، لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدم أنها اعتبارية، والذي يستفيده المعلول من علته أمر أصيل، علة أن العلية والمعلولية رابطة عينية خاصة بين المعلول وعلته، وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء، والماهية لا رابطة بينها في ذاتها وبين غيرها، ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة، لأن الأثر العيني الأصيل حينئذ هو الصيرورة التي هي أمر معياري قائم بطرفين،وإذا استحال كون المجعول هو الماهية أو الصيرورة تعين أن المجعول هو الوجود، وهو المطلوب) المصدر:الطباطبائي. محمد حسين (نهاية الحكمة/ج2)، ص 37.

(2)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 38.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ ج 1، ص 394.

(4)الشيرازي، المظاهر الإلهية، تحقيق الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، قم، الطبعة الثانية،عام 1377هـ ص 72.

وأما الماهية فهي المجعول بالعرض تبعاً لجعل الوجود..)[1]، وعلى ذلك يحق أن يكون الوجـود هو (منشأ التعلق والعلية بين الموجودات....، والماهية لا علاقة لها تحديداً بالعلة إلا من قبـل الوجود المنسوب إليها)[2]، وبناءً عليه يصير (..وجـود الممكنـات إنمـا هـو بوجوداتهـا الخاصـة الفائضة من الوجود الواجبي القيومي جل اسمه..)[3].

(1)الشيرازي، رسالة أصالة جعل الوجود، ضمن (رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي)، مصدر سابق، ص 233.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 200.

(3)الشيرازي، رسالة أصالة جعل الوجود، ص223.

المبحث الثالث ـ مناط الحاجة إلى العلة:

مناط الحاجة إلى العلة هو الصياغة المختزلة للسؤال الفلسفي الكبير المتمثل في التساؤل الميتافيزيقي:ما سبب احتياج المعلول إلى العلة؟، أو بتساؤل آخر أكثر اختزالاً:لماذا يكون المعلول معلولاً؟ وهو ما سيكون مدار بحثنا في هذا المبحث، عبر تقصي النواحي الفلسفية المثارة في هذا المطلب البديهي[1]، لنرى كيف سيكون إسهام نظرية أصالة الوجود في هذا المعرض الفكري الهام؟، والمتعلق بمسألة الحدوث والقدم الزماني للعالم، هذه المسألة المرتبطة في صميمها بالخالق، والتي كانت من المواضيع التي انصب عليها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، والذي نجم منها في حقل الفلسفة الإسلامية أحد أبدع الحوارات الفكرية كما في كتابي تهافت الفلاسفة للغزالي، وتهافت التهافت لابن رشد[2]؟.

يتطلب الأمر، كما جرت العادة مع منهجية فيلسوفنا في درسه الفلسفي، استذكار الأقوال السابقة في هذا المضمار، لبسطها وتحليلها، ومن ثم كشف نواحي الضعف فيها، لإقامة معول النقد عليها، ليسهل إثر ذاك تقديم إنتاج فكري جديد على أنقاض ما تهدم، لنعرض إذاً ما قدمه الشيرازي في هذا الموضوع:

(إن قوماً من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز، العارين من كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطاً، وتجشموا في إنكارهم سبيل الحق شططاً، وتفرقوا في سلوك الباطل فرقاً، فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة، ومنهم من جعله شطراً داخلاً فيما هو العلة، ومنهم من جعله شرطاً للعلة، والعلة هي الإمكان، ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان، بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان، وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين، وتعطيل النفس بالتهوين، لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه طائعة إليه)[3].

---

(1)عن بداهة احتياج المعلول إلى العلة يقول الطباطبائي:(حاجة الممكن، أي توقفه في تلبسه بالوجود أو العدم، إلى أمر وراء ماهيته، من الضروريات الأولية التي لا يتوقف التصديق بها أزيد من تصور موضوعها ومحمولها، فإنا إذا تصورنا الماهية بما أنها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وتوقف ترجح أحد الجانبين لها وتلبسها به على أمر وراء الماهية لم نلبث من دون أن نصدق به) المصدر:نهاية الحكمة/ج1، ص 306.

(2)انظر:د صلاح الجابري، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية(بحث في تطورات نظرية الوجود)، ص 3. وانظر كذلك:عبد الجبار الرفاعي، مبادىء الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى،عام 2001م، ص 357-358.

(3)الشيرازي، الأسفار الأربعة /ج 3، ص 211.

بعيداً عن هذه اللـهجة العنيفة التي يبديها الشيرازي لمخالفيـه، يمكـن أن نـستخلص من النص السابق إجابتين رئيستين متعلقتين بسؤال الاحتياج إلى العلة هما:

1. رأي المتكلمين بأن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث.

2. رأي الفلاسفة بأن مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان.

وقبل أن نعرض لنقد الشيرازي لهذين الاتجاهين علينا التعرف عليهما أولاً.

1. الحدوث:

هذا الجواب منسوب إلى المتكلمين[1]، ويعنـي الحـدوث الزمـاني حـصول الـشيء بعـد عدمه، أو بتعبير الشيرازي (معنى الحدوث الزمـاني حـصول الـشيء بعـد أن لم يكـن بعديـة لا تجامع القبلية، أي بعد أن لم يكن في زمان)[2]، أي إن الحدوث الزمـاني يـشترط فيـه أن يكـون مسبوقاً بالعدم، فهو الوجود بعد العدم، وهكذا فإن سر الاحتياج إلى العلة هو كون الـشيء لم يكن ثم كان، (إذ هو أساساً عدم، فلأنه حصل بعد عدمه احتاج إلى علة)[3].

فإذا كان معنى القدم الزماني عنـد المتكلمـين هـو (كـون الـشيء حيـث لا أول لزمـان وجوده)[4]، فإن ذلك سيقودهم إلى عدّ صفة القدم خاصة فقط بالـذات الإلهيـة، حيـث هـي وحدها التي لا يطرأ عليها الحدوث، وفي مقابل ذلك يكون كل ما عدا اللـه حادثاً زمانياً.

ذاك كان المنطلق الذي على ضوئه بنـي القـول بالحـدوث كمنـاط لحاجـة الممكـن إلى العلـة عنـد المتكلمـين، وفقـاً لعـدم قبـولهم تعـدد القـديم، لأن ذلـك يـستوجب القـول بتعـدد الواجـب، وهكـذا وعـلى ضـوء أن (الوجـوب الـذاتي والقـدم الزمـاني أمـران متلازمـان)[5]عنـد المتكلمـين، يـصير الـصانع الأول

---

(1)من الجدير هنا التنويه بأن فرقة المعتزلة لهم رأي يـشذ عـن هـذه القاعـدة وهـو أن (الأشـياء قبـل أن توجـد في الوجـود العيني المحسوس كان لها نوع من الثبوت بعدّها معدومات، والمعدوم عندهم ليس معناه ما لم يكن، بل ما كان على نحو ما منذ القدم)(المصدر، يحيـى هويـدي، دراسـات في علـم الكـلام والفلـسفة الإسـلامية دار النهـضة العربيـة، القـاهرة، الطبعـة الثانية،عام 1972م، ص155)

(2)الشيرازي، الأسفار الأربعة/ 3، ص 196.

(3)عبد الجبار الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية/1، ص 357.

(4)الشيرازي الأسفار الأربعة/ 3، ص 196.

(5)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 253

هو وحده القديم، وما عداه من الموجودات محدث، ومن ثم فإن الحدوث هو مناط الحاجة إلى العلة، وهو القول الذي نجد الفلاسفة، الفارابي وابن سينا، لا يسلمون به، إذ إنهم يرون أن تأخر العالم عن الله أو تقدم الله عليه إن كان تقدماً بالزمان كما يقول المتكلمون فهذا معناه أنه (قبل العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وقبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدم الحركة، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته.. كما لا يخلو الحادث قبل حدوثه إما أن يكون ممكن الوجود، وإما ممتنع الوجود، وإما واجب الوجود، ومحال أن يكون ممتنعاً، لأن الممتنع في ذاته لا يكون أبداً، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته، فإذاً إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي، لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها، كما يقال:هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة، أو السواد والبياض، أو الحركة والسكون، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات)[1].

وهكذا وعلى أساس أن الإمكان حاصل للحادث قبل وجوده وهو ما يقصد به الإمكان الماهوي يصح في نظر الفلاسفة أن يكون هناك حادث لكنه قديم، وذلك بأن يكون التقدم بالذات لا بالزمان (كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول)[2]، وهذا يعني أن القدم الزماني يعم العالم أيضاً على رأى الفلاسفة، وعلى هذا الأساس يجري إبطال كون الحدوث هو سر الاحتياج إلى العلة بناءً على إبطال أن يكون تقدم الله على العالم بالزمان، لينهض على إثره كون الإمكان الماهوي مناط حاجة المعلول إلى العلة وفقاً لتقدم الله على العالم بالذات، ويصير العالم في نظر الفلاسفة حادث حدوثاً ذاتياً لا زمانياً.

(1)انظر:ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت الطبعة الثالثة(مسألة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة)، ص -126118.

(2)ابن رشد، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2. الإمكان الماهوي:

تبيَّن لنا من خلال معارضة الفلاسفة، الفارابي وابن سينا، للمتكلمين أن القول بالإمكان الماهوي كمناط للحاجة إلى العلة متأسس على رفض أن يجري حصر الحدوث في الحدوث الزماني فقط كما هو عند المتكلمين، وهذا مستند إلى أن الحدوث عند الفلاسفة ينقسم إلى قسمين، هما الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، والحدوث على نحو عام يعدّ مشتركاً لفظياً بينهما وليس مشتركاً معنوياً[1]، والحدوث الذاتي هو (كون الشيء مسبوقاً بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته، والقدم الذاتي خلافه)[2]، أي إن هذا النوع من الحدوث لا يؤخذ فيه أسبقية العدم الزماني شرطاً للحدوث كما في الحدوث الزماني، إذ إنه (مسبوق الوجود بالعدم لذاته)[3]وبناءً على ذلك، يمكن القول خلافاً للمتكلمين:إنه يجوز أن يكون هناك شيء موجود ممكن وهو قديم زماناً[4]، فافتراض القديم الزماني لا يغني عن الحاجة إلى العلة، لأن هذه الحاجة بناءً على الإمكان الماهوي كامنة في ماهية الممكن ذاته، من حيث تساوي طرفي الوجود والعدم فيه، وهكذا فإننا نلحظ في إجابة الفلاسفة هذه تماشياً مع قولهم بأصالة الماهية.

كون الإمكان الماهوي مناطاً للحاجة إلى العلة، هو الجواب المنسوب إلى الفلاسفة قبل صدر الدين الشيرازي، وهو نتيجة مستخلصة من تقسيمهم الوجود إلى المواد الثلاث، الوجوب،الامتناع، الإمكان التي تعني كيفية النسبة في متن الواقع بين الشيء والوجود، أو بالمصطلح الفلسفي (نسبة خصوص الوجود إلى الماهية)[5].

فإذا كان الوجوب هو ما كان الوجود ضروري الثبوت له، ولا يمكن أن ينفك عنه، حيث تكون ماهية الواجب هي إنيته، كما تبين معنا في معرض بحثنا لهذه المواد الثلاث، فهو بذلك يستحق أن يكون مناط الغنى تحديداً وعدم الافتقار إلى غيره، لأن الضرورة هي مناط الغنى، ومن ثم

---

(1)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 253

(2)الطباطبائي، نهاية الحكمة/ ج 2، ص.297

(3)المصدر السابق، ص 298.

(4)انظر:مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ص 253-259.

(5)مرتضى المطهري، (محاضرات في الفلسفة الإسلامية)، ص 112.

فالواجب بعدّه ضروري الوجود فهو لا يحتاج أصلاً إلى سبب، في مقابل ذلك يأتي الإمكان الذي هو في نظر الفلاسفة قبل الشيرازي عبارة عن (لا اقتضاء الماهية الوجود والعدم)[1]، أي إن نسبة الوجود إلى الماهية لا ضرورية الثبوت لها ولا ضرورية الامتناع لها، وفقاً لأن ماهية الممكن يتساوى فيها طرفا الوجود والعدم، فهي يمكن أن تكون إذا وجدت العلة، ويمكن أن لا تكون إذا عدمت العلة، فما دام الإمكان الذي هو النقص والافتقار الذاتي صفة ملازمة للماهية فهو بذلك مناط الحاجة إلى العلة، فالماهية كما يصفها الشيرازي عند المشائين (أمكنت فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت)[2]، فإمكان الماهية من المراتب السابقة لوجودها، لذا فإن سر الاحتياج إلى العلة عند الفلاسفة المشائين السابقين على الشيرازي كامن في الافتقار الماهوي الذي يفترض تقدم الماهية على الوجود.[3]

نقد الشيرازي لإجابة المتكلمين:

يرد الشيرازي على جواب المتكلمين بالقول:(أما إنه ليس الحدوث سبب الحاجة إلى العلة تحديداً فلأنه لو كان كذلك لم تكن ماهية المبدعات معلولة) [4].

مع أن هذا الرد المقتضب يصعب فيه تلمس الخطوط العريضة لنظرية أصالة الوجود على نحو صريح، إلا أننا يمكن أن نلحظ فيه توظيفاً ذكياً لإحدى أهم نتائج الحركة الجوهرية، التي بمقتضاها تبين لنا (أن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة، وله أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد)[5]، والتي تعني بأن لكل شيء نحوين من الثبات والتغير لا انفصال بينهما، التغير يعود إلى الطبيعة المركوزة في جوهر الأشياء، والتي تتسم بالطريان والصيرورة والتبدل على نحو متواصل، وجهة الثبات هي الناحية الماورائية التي تتجه إليها ذوات الأشياء في صيرورتها تلك، ومن ثم فإن تجدد الصور الطبيعية للأشياء من منظور الحركة الجوهرية واقع من حيث (وجودها المادي الوضعي الزماني..)[6]، لا من حيث وجودها (العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية..)[7]، إذ إنها هناك تكون ثابتة (باقية أزلاً وأبداً في علم الله تعالى...)[8].

---

(1)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 221.

(3)انظر:د. صلاح الجابري(حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية)، ص 13.

(4)الشيرازي، الأسفار/ ج3، ص 201.

(5)المصدر السابق، ص 84.

(6) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(7)الشيرازي، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(8)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وبناءً على ذلك فإن الحدوث الذي يشترط المسبوقية بالعدم الزماني ـ على رأي المتكلمين ـ لا يصلح أن يكون مناط الحاجة إلى العلة، بسبب انه لا يمكن سحبه على الموجودات المجردة عن المادة، لأن (المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان..)[1]، فالحادث الزماني هو الذي يكون في عالم الطبيعة، لأن الزمان مقدار الحركة، والحركة وعاؤها عالم الطبيعة، لا خارج عالم الطبيعة[2]، وهكذا فإن جواب المتكلمين سيوصلنا إلى نتيجة خاطئة تتمثل في أن تكون ماهية تلك المبدعات غير معلولة، لعدم توافر شرط العدم الزماني فيها، لكونها كما يقول الشيرازي:أعلى من الزمان، وهي بالحقيقة ليست كذلك، إذ إنها معلولة، شأنها شأن كل ما عدا الله، ومن ثم فإن الحدوث وإن كان يمكن على نحو ما أن يكون علة للوجود المادي الوضعي الزماني، إلا أنه لا يمكن أن يكون علة للوجود العقلي المفارقي[3]، وبالجملة ينتفي أن يكون الحدوث هو مناط الحاجة إلى العلة.

وتأسيساً على الحركة الجوهرية فإن (مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود، وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فإنها بهوياتها الشخصية ذاتها حادثة، وليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل، بل وجودها، بمعنى أن الوجود هو المجعول تحديداً، لا وصف الحدوث، لأن كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة ذاتية له.. فالحدوث كالتشخص المطلق، والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك، تدخل تحته معان، هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا)[4].

وهكذا فإن الربط الذي يجريه الفيلسوف بين الحركة الجوهرية والحدوث المتجدد للأشياء في صيرورتها الوجودية التكاملية يجعل الوجود هو المجعول تحديداً وليس الحدوث، لأن الحدوث كونه الوجود المسبوق بالعدم هو صفة ذاتية للوجود، ومن ثم لا يصلح أن يكون الحدوث هو مناط الحاجة

---

(1)المصدر السابق، ص 197196-.

(2)انظر عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الإسلامية، ص 535.

(3)تجدر الإشارة هنا إلى أن نوع الحدوث الذي يقع على الموجودات المجردة غير المادية هو ما اصطلح على تسميته بالحدوث الدهري، وهو من مبتكرات الفيلسوف الميرداماد، (أستاذ صدر الدين الشيرازي)، في كتابه القبسات، ويعني مسبوقية الشيء بعدمه الذاتي خارج إطار الزمان، انظر:عبد الجبار الرفاعي:مبادئ الفلسفة الإسلامية/ ج2، مصدر سابق، ص (194-196).

(4)الشيرازي، الأسفار/ج3، ص 201.

إلى العلة، ويبين لنا الشيرازي أن الحدوث هو مرتبة للماهية تتأخر عن مرتبة الإيجاد، فلا تصلح لأن تكون هي مناط الحاجة إلى العلة، (...وبسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود، المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات، وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج فعلاً، ولا توصف به الماهية ولا الوجود إلا حين الموجودية، لا في نفسها، ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد.)[1]. ونحن نسوق للشيرازي نصاً آخر يوضح فكرته تلك أكثر والمبنية على أن الحدوث لكونه مرتبة متأخرة عن الجعل والإيجاد فهي لا تصلح أن تكون مناط الحاجة إلى العلة، حيث يقول:(...وربما ظن قوم أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه، بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث، فإذا حدث ووجد فقد استغنى العلة، وهذا أيضاً باطل، لأنا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق، وكون ذلك الوجود بعد العدم، وتفحصنا علة الافتقار إلى الفاعل، أهي أحد الأمور الثلاثة، أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع، أما العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعلية، وأما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد، المسبوق بالاحتياج إلى الموجد، المتوقف على علة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، وأما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود، لأنه كيفية وصفه له، وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب، فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت.)[2].

يتبين من التفكيك الذي يجريه الشيرازي لمفهوم الحدوث خروج ثلاث مراتب لماهية الممكن، هي العدم السابق، والوجود اللاحق، الوجود بعد العدم، ولن يكون العدم هو مناط الحاجة إلى العلة، لأنه نفي محض، (ولا يجب للعلة مقارنة العدم)[3]، ولن يكون كذلك الوجود بقسميه اللاحق وبعد العدم، لأن الوجود كذلك مفتقر إلى الإيجاد، المسبوق بالاحتياج إلى الموجد(، ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده بعد العدم، وكون الحادث مسبوقاً وجوده بالعدم، من لوازمه المستندة إلى هويته نفسها من دون صنع الفاعل فيه، فهناك عدم سابق ووجود لاحق، وصفة محمولة على الذات، وهي كونها بعد العدم، فالعدم السابق مستند إلى عدم العلة،

---

(1)الشيرازي، الأسفار/ج1، ص.212

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج 2، ص 167.

(3)المصدر السابق، ص 166.

والوجود البعد إنما هو من إفاضة العلة..)[1]، وينتج من هدم تلك التركيبات لمفهوم الحدوث هدم للحدوث نفسه كونه علة الافتقار إلى الفاعل أو مناط للحاجة إلى العلة، ومن ثم لا يصح القول:إن الشيء إذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة على ما يقول المتكلمون:(...وما أشد سخافة وهم من يرى أن حاجة العالم إلى قيوم السموات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء، حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلاً وعناداً:إن الباري لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث بإحداثه، وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد، على أن كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجوداً ودواماً كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول.)[2].

وهكذا بعد أن بيَّن الشيرازي عدم صلاحية الأقسام الثلاثة لمفهوم الحدوث كمناط للحاجة إلى العلة فلا يتبقى إلا أمر رابع غير تلك الأمور الثلاثة، وهو الاحتياج إلى الموجد، أو ما سيصطلح على تسميته (الإمكان الوجودي)، الذي يفترض تقدم الوجود على الماهية، كما تدعو نظرية أصالة الوجود، وليس الإمكان الماهوي الذي يفترض تقدم الماهية على الوجود كما يقول أصحاب أصالة الماهية.

الإمكان الوجودي كونه مناطاً للحاجة إلى العلة:

لن يصعب على صاحب نظرية أصالة الوجود بعد أن أسقط كون الحدوث مناطاً للحاجة إلى العلة أن يسقط كذلك كون الإمكان الماهوي مناطاً للحاجة إلى العلة، ذلك أن هدم هذا المدعى وزعزعة أركانه القائمه على تقدم الماهية على الوجود هو امتداد لازم لفلسفة أصالة الوجود التي ترى أن (...صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة الماهية موجودة شيء)[3]، وهي التفرقة المتأسسة على الفكرة الرئيسة لفلسفة أصالة الوجود والمتمثلة في أن (الأصل في الموجودية هو الوجود والماهية بسببه تكون موجودة، فصدور الوجود في نفسه لا يحتاج إلى ماهية ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة..)[4].

وما دامت الماهية باطلة بحسب ذاتها، كما بينت أدلة أصالة الوجود، وهي صنو العدم لذا فإن (تقييد المناط بالماهيات لا يعبر عن رؤية واقعية وإنما مجرد تعيين ذاتي)[5]، بسبب أنه، ووفقاً

(1)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج 1، ص 223.

(3)الشيرازي، الأسفار/ ج3، ص220.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)انظر:د.صلاح الجابري، حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، ص.189-190

لأصالة الوجود يصير (...حقيقة كل شيء هو وجوده الذي به تترتب الآثار المخصوصة...)[1]، فلا يمكن إذاً أن يكون سر الاحتياج إلى العلة هو ذلك الشيء الذي هو أمر اعتباري، وهو بحسب ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم.

يقول الشيرازي:(الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، أي لا الحدوث ولا الإمكان الماهوي، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً به، وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة، إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً، والوجود أيضاً كما عين التشخص، والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهية، لكونه صفتها، فكيف يكون علة الشيء هي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه)[2].

يتبين من النص السابق أن مناط الحاجة إلى العلة عند فيلسوفنا ليس مرده الإمكان المأخوذ من جهة الماهية، لأن الإمكان من هذه الناحية هو (...وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي..)[3]، فهو إذاً متأخر عن الماهية لكونه صفتها، لأن الصفة تتأخر عن الموصوف، والماهية لا تتحقق إلا بالوجود، لأن الوجود متقدم عليها تقدم الفعل على القوة، وتقدم الصورة على المادة، وفقاً لأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وعلى أساس أن الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف، وغاية كمالها ما لا أتم منه وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، كما هو الطرح الأساس لفلسفة أصالة الوجود يصير بناءً على ذلك (..كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه..)[4]، أي إن هذا التصوير الفلسفي والمبني على تقدم الوجود وتحققه على الماهية يشترط في بنائه العام أن (...مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية،

---

(1)انظر:الشيرازي، رسالة (أصالة جعل الوجود) ضمن (مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي)، ص 233.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج3، ص 202.

(3)الشيرازي، الأسفار/ ج 1، ص 185.

(4)الشيرازي، الأسفار/ ج6، ص 16.

والوجود هو القرب منه)[1]، ومن ثم يصير واضحاً في ضوء هـذا التـصوير الفلـسفي أن يكـون مناط الحاجة إلى العلة هوكون الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً بـه، أي إن سـبب احتياجـه للعلة هو تأخره عن مرتبة منبع الوجوب والغنى التي هي حقيقـة الوجـود، وهـو (...واجـب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص)[2].

وعـلى ذلـك يـصير الإمكـان هـو (...جهـة الانفـصال وعـدم التعلـق، ومـلاك الهـلاك والاختلال..)[3] بينما الوجوب هو (...جهة الارتباط والاتصال، ومناط الجمعية والانتظام..)[4].

ومن ثم يتضح أن مناط العلية والمعلولية هو التـأخر عـن مرتبـة الوجـود (الواجـب) كونهـا جهـة الارتبـاط والاتـصال ومنـاط الجمعيـة والانتظـام، وهـذا التـأخر هـو عـين الفقـر والاحتياج، وهو مناط الحاجة إلى العلة[5]، يتبـين لنـا إذ ذاك أن الـشيرازي بعـد تفطنـه إلى أن (..الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق، وليس للماهيات والأعيان الإمكانيـة وجـود حقيقـي، إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود..)[6]، سهل عليه أن ينتبه إلى أن واجب الوجود لأنه هو جهة الفعلية المحضة لا يمكن أن يفيض ماهيات صنو العـدم، إذ (الماهيـة الإمكانيـة حيـث لا تحصل لها فلا فعلية لها في ذاتها، وما لا فعلية له لا اقتـضاء منـه لـشيء مـا لم ينـصبغ بـصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيوم..)[7]، لذا فإنه لا معنى لأن يفيض اللـه مـا هـو قـرين للعدم (الماهية)، لأن (..ما لا يكون وجـوداً ولا موجـوداً في نفـسه لا يمكـن أن يـصير موجـوداً بتـأثير غـيره وإفاضـته..)[8]، وإنمـا حقـه تعـالى أن يفـيض الوجـود:(فلـيس للحـق إلا إفاضـة نـور الوجـود عـلى الأشـياء وإدامتهـا وحفظهـا، وإبقـاء مـا يحتمـل البقـاء قـدر مـا يحتمـل ويـسع لـه بحـسب هويتـه، وأمـا النقـائص والقـصورات فهـي لهـا مـن ذاتهـا)[9]، ويقـول في موضــع آخــر:(فــالمتحقق والــصادر مــن المبــدع الحــق والــصانع المطلــق إنمــا هــو

(1)الشيرازي، الأسفار/ج 3، ص 98.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج6، ص16.

(3)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص235.

(4)المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(5)انظر:د.الجابري، صلاح (حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية)، ص 208.

(6)الشيرازي، الأسفار، ج 2، ص 277.

(7)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 177.

(8)الشيرازي، الأسفار/ ج2، ص 278.

(9)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص.222

بالحقيقة الوجود من دون الماهية)[1]، ومن ثم فالنقص والافتقار ليس عائداً من جهة الماهية، لأنها أصلا قرينة للعدم بحسب ذاتها، بل من جهة وجود الشيء، فـ (استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله، لا من جهة ماهيته، فالوجود نفسه مرتبط بالفاعل، وارتباطه بالفاعل مقوم له، أي لا يتصور من دونه، وإلا لم يكن الوجود هذا الوجود)[2]، وهذا هو ما يعبر عنه فيلسوفنا بالافتقار الوجودي والذي هو مناط الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً (فالافتقار الوجودي التعلقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جمعياً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت..)[3].

وحاجة المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً والمتضمنة في معنى الافتقار الوجودي التعلقي الذي قال به الفيلسوف كمناط للحاجة إلى العلة، وفقاً لأن (كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجوداً ودواماً..)[4] يفضي بنا إلى تفسير واقعي جديد لمبدأ العلية[5]، يتمثل في أن لون الارتباط بين العلة والمعلول يختلف عن ضروب الارتباطات الأخرى بين أي شيئين آخرين، مثلما هو حال الارتباط مثلاً بين وجود الرسام، ووجود اللوحة، إذ إن كلاً منهما، الرسام واللوحة، وجود حقيقي مستقل عن الآخر، ومن ثم يمكن فك الارتباط بين الرسام واللوحة من دون أن يعني ذلك فناء أحدهما، بينما الارتباط بين العلة والمعلول ليس من ذلك النوع، إذ إن (...وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته حيث لا يمكن تصور ذلك من دونه...)[6]، وهذا ناجم من أن المعلول لا يملك وجوداً حقيقياً مستقلاً عن وجود علته، كما هو في نوع الارتباط بين الرسام واللوحة، (بل هو الارتباط نفسه، بمعنى أن كيانه ووجوده كيان ارتباطي ووجود تعلقي، ولذلك كان قطع ارتباطه بالعلة إفناء له وإعداماً لكيانه..)[7]، ويوضح الشيرازي هذا المعنى بالقول:(إن كل

---

(1)الشيرازي، الأسفار/ ج 2، ص 236.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج 1، ص 222.

(3)المصدر السابق، الصفحة نفسه.

(4)المصدر السابق، ص 223.

(5)انظر:د.الجابري، صلاح (حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية)، ص207.

(6)الشيرازي، الأسفار/ ج 1، ص393.

(7) انظر:الصدر. محمد باقر (فلسفتنا)، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ص(318-322)، وننقل عنه بهذا الصدد قوله:(إن الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلية، ليست في الواقع إلا تعليقات وارتباطات، فالتعلق والارتباط مقوم لكيانها ووجودها، ومن الواضح أن الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلقية، أي كانت عين التعلق والارتباط فلا يمكن أن تنفك عن شيء تتعلق به، وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلتها، لأنها لا يمكن أن تكون مستقلة عنه، وهكذا نعرف أن السر في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهياتها، بل السر كامن في كنهها الوجودي، وصميم كيانها، فإن حقيقتها الخارجية عين التعلق والارتباط، والتعلق والارتباط لا يمكن أن يستغنى عن شيء يتعلق به ويرتبط.) المصدر نفسه، ص321.

مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها، فيمتنع تصورها وملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها، فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته، لا يمكن تعقله غير مرتبط بعلته، فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه بالأول بلا انفكاك بينهما، لا في الواقع ولا في التصور، وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها، بناءً على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن)[1].

وهذا يقودنا إلى أن مبدأ العلية وفقاً لأصالة الوجود يشترط أن يكون (منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس إلا أنحاء الوجودات، والماهية لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها)[2]، وعلى ذلك يتحدد أن لكل ناقص أو مفتقر علة، وليس لكل شيء علة، ووفقاً لهذه الصياغة الجديدة لمبدأ العلية يتحول السؤال عن سبب أو علة الله سؤالاً لا معنى له أصلاً، ولا يمكن طرحه فلسفياً[3]، لأنه إذا كان لكل ناقص علة، فإن الله هو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص، فهو (... فوق الجميع، هو الأول بلا أول كان قبله، والآخر بلا آخر كان بعده، وهو جل مجده فعل كله بلا قوة، ووجوب كله بلا إمكان، وخير كله بلا شر، وتمام كله بلا نقص، وكمال كله بلا قصور، وغاية كله بلا انتظار، ووجود كله بلا ماهية..)[4]، وهكذا نجد القول بالافتقار الوجودي كمناط للحاجة إلى العلة يأتي متوافقاً مع المستوى العام لنظرية أصالة الوجود، والتي تشترط في خطوطها العريضة أن يكون الوجود هو الأصل، وهو

---

(1)الشيرازي، الأسفار الأربعة، /1، ص388-389.

(2)المصدر السابق، ص 200.

(3)انظر:د.الجابري، صلاح (حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية)، ص 108-207، انظر:مرتضى المطهري(شرح المنظومة) حيث يقول بعد عرضه لنظرية ملاك الحاجة للعلة عند الشيرازي:حقيقة الوجود التي هي وحدها الحقيقة الواقعية والأصيلة في عالم الوجود، إذا أخذناها من حيث هي هي فهي عين الغنى والوجوب وعين الأولية والآخرية وعين العلية والمبدئية. إذاً فالسؤال عن العلة الأولى التي هي بذاتها علة أولى سؤال أجوف ولا محل له، ص 382. انظر كذلك:د. وهبة، مراد (المعجم الفلسفي) الطبعة الثالثة،عام 1979م دار الثقافة الجديد، بيروت، ص 466، حيث نجد في مادة (وجود بالذات) ما نصه:(... لقد ظن ديكارت أن الله علة إيجاد ذاته بناءً على ما لماهيته من كمال لا متناه، وهذا خلف ظاهر، لأن ماهية الله عين وجوده، أو أن وجود الله هو له بماهيته.).

(4)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 234.

المتقدم على الماهية التي لا تظهر إلا بانـصباغها بـالوجود، إذ (...لـيس في الخـارج عنـدنا أمـر سوى الوجود، ثم العقل يتصور الماهية متحدة به، ويجد الماهية بحسب المفهوم غـير مفهـوم الوجـود، ويجـدها بحـسب نفـسها معـراة مـن الوجـود والعـدم خاليـة مـن ضرورتـيهما ولا ضرورتيهما.)[1]، والوجود وحدة حقيقية مشككة، تتفاوت مراتبـه بـالقوة والـشدة والـضعف، حيث إن ما به تمايزها هو عين ما به اختلافها، أقل مراتبه وأخسها هـي الهيـولى لأنهـا محـض القوة، وأعلى مراتبه وأشرفها هي الواجب لأنه فعل محض، وكلما قربت الممكنات من الكمال الأتم الواجبي كانت أشرف وأقـوى، وكلـما بعـدت كانـت أضـعف، (الممكنـات لأجـل مراتـب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي ولمخالطـة أنـوار وجوداتهـا الـضعيفة بـشوائب ظلمات الإعدام اللاحقة بهـا بحـسب درجـات بعـدها عـن ينبـوع النـور الطـامس القيـومي، وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الأول تتضاعف الإمكانات، وبتـضاعفها تتفـاوت الموجودات كمالاً ونقصاً واستنارة وانسكافاً..)[2]، وكل ذلك على نحـو تعلقـي ارتبـاطي، يمثلـه ارتباط العلة بالمعلول، حيث يتحول هذا النوع من الارتباط إلى أن يكـون هـو منـاط الحاجـة إلى العلة، وفقاً لأن (حاجة الوجود إلى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجوداً ضعيفاً تعلقياً ظلياً)[3]، على وجه يكشف عن الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، إذ إن (الممكنات مع أنها موجودة بالارتباط الخاص الذي بينهـا وبـين الوجـود الحقيقـي الواحـد على ما بينا ـ فهي موجودات متعددة متكثرة في الخارج، ولها كـثرة حقيقيـة عينيـة، فـالوجود واحد، والموجود متعدد متكثر، كما يحكم به العقل والنقل، لا أمور اعتبارية انتزاعية)[4].

وهكذا وعلى ضوء أصالة الوجود واعتباريـة الماهيـة، ينكـشف لنـا أن (موجوديـة الممكـن ليست إلا باتحاده بحقيقة الوجود، وأن مناط إمكان وجـوده لـيس إلا كـون ذلـك الوجـود متعلقـاً بغيره مفتقراً إليه، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه..)[5]، حيـث يـصير التـأخر عـن مرتبة الوجود الحقيقي هو مناط الحاجة إلى العلة، وحيث تصير هوية الوجودات الإمكانية هي في ذاتها عين الارتباط والتعلق بهذا الوجود الحقيقـي الواجـب:(الوجـودات الإمكانيـة هوياتهـا عـين

(1)المصدر السابق، ص 220.

(2)الشيرازي، الأسفار/ ج1، ص 235.

(3)المصدر السابق، ص 222.

(4)الشيرازي، رسالة في سريان الوجود، ص 12.

(5)الشيرازي، الأسفار/ ج 1، ص 106.

التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي، لا معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى، كالماهيات الإمكانية، حيث إن لكل منها حقيقة وماهية قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا شؤون ذاته تعالى، وتجليات صفاته العليا، ولمعات نوره وجماله، وإشراقات ضوئه وجلاله..)[1]. وزيادةً في توضيح معنى الافتقار الوجودي الذي هو مناط الحاجة إلى العلة في رأي الشيرازي ننقل عنه هذا النص:(إن كل وجود يكون أقوى وأكمل يحيط بالوجود الذي يكون أضعف وأنقص، ويتقدم عليه، ويكون علة له، وتكون آثاره أكثر وصفاته أكمل، حتى إن كل كمال وصفة وفعل يكون في الوجود المعلولي فقد كان في وجود العلي أرفع وأعلى وأكثر، فعلى هذا يثبت ويتبين أن الوجود الحق الواجب الذي لا أشد منه ولا أتم يحيط بجميع الوجودات الناقصة الإمكانية ولوازمها وتوابعها ولواحقها، وينبعث منه جميع النعوت والصفات الوجودية والأحكام والآثار الكمالية على وجه يليق بعظمته وجلاله من دون تكثر وتغير ونقص، وبالجملة، جهة إمكانية، لأنها من لوازم نقصانات الوجود وقصوره، فيلاحظ من ذاته بذاته حقيقة الوجود ومراتبه وأحكامها ووجه نظام الخير في الجميع، فيتبعه نظام الخير اتباعاً يفتقر دركه إلى فطرة ثانية وقريحة مستأنفة، وهذا الذي ذكرناه أنموذج قليل مما ألهمنيه ربي وجعله قسطي من الحكمة المضنون بها على غير أهلها..)[2].

(1)المصدر السابق، ص 86.

(2)الشيرازي، المبدأ والمعاد،، ص 228.

الخاتمة

يمكننا الآن، وبعد أن قطعنا مع صدر الدين الشيرازي هذه المسافة الفكرية، في تلك المباحث المتنوعة في فلسفته، استنتاج ما يلي:

1. لم يتوقف الشيرازي عند تأكيد المغايرة بين الوجود والماهية كونها إحدى النتائج الجاهزة والمهمة التي ورثها عن أسلافه، وإنما كان همه الكبير وضع حل للتساؤل الملح الذي طرحه أستاذه الداماد، أول مرة على بساط الدرس الفلسفي، والقائل إنه إذا كان هناك مغايرة واختلاف بين الوجود والماهية فلمن تكون الأصالة إذاً؟.

2. إذا كان الشيرازي قد وافق أستاذه في البداية على أن الأصالة للماهية، فإن خروجه عليه بعد ذلك، والقول بأصالة الوجود، كان بمنزلة التحول الخلاق لمسار الفلسفة الإسلامية، كونه يؤسس بناءً على هذا المعطى الفلسفي الجديد، بعداً إيجابياً للنظرة إلى العالم، إذ لم يعد للنظرة المرتكزة على أولوية الماهيات وتقدمها أي أهمية، وبسقوطها على يد الشيرازي تسقط كل تلك الاعتبارات التي من شأنها الحط من الوجود العيني الحقيقي الذي كان في عرف أصحاب أصالة الماهية وهماً وخيالاً.

3. القول بأصالة الوجود لم يكن ليثبت ما لم يجر أولاً نقض كل الحجج الداعية لأصالة الماهية وهدمها، ليصح على إثرها إسقاط النتائج التي كانت ترتكز في بنائها على دعائم ماهوية، وتشييد جل الركائز الوجودية الجديدة على أنقاض ما تهدم، وإن كان فيلسوفنا قد تفطن لهذه العملية فهو يكون بذلك قد شرع في إنجاز مشروعه الفلسفي الجديد على أسس نقدية تبيح له النهوض وفق قواعد رصينة، حيث يكون تقدم الوجود على الماهية هو عنوانه البارز الذي انطلاقاً منه وتأسيساً عليه سيجري البدء في تشييد باقي أعمدة الحكمة المتعالية.

4. التوسع الفكري الذي أحدثه القول بأصالة الوجود جرف معه جل التناقضات الفلسفية التي كان يحفل بها المسار الفلسفي السابق لصدر الدين الشيرازي، وهذا واضح من الكيفية النقدية التحليلية المصاحبة للاستنتاجات المنبثقة من صلب ذلك القول، حيث قُدر للشيرازي بعقليته الفلسفية أن يجمع أهم تلك الاستنتاجات، ويبلور منها نظريته التي استطاع من خلالها خلق جسور بين المذهبين الفلسفيين المتنافرين، المشائي والأفلاطوني، عن طريق منهج (الممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء)[1]، فهو وإن كان يوافق أرسطو في كثير من المسائل الفلسفية، إلا أنه يعارضه في أهم محور نهضت عليه فلسفته، والمتمثل في إنكاره المثل الأفلاطونية، إذ نجده يقوم بإثبات وجود هذه المثل، وعلى وجه يثير

(1)الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 474.

الانتباه، كونه المنظر لفلسفة أصالة الوجود التي تقف على خلاف تام مع أصالة الماهية، المنبثق منها القول بالمثل الأفلاطونية، لكن انتباهنا هذا يسقط حين يتبين لنا أن الشيرازي يقوم بإثبات هذه المثل من منظور الحركة الجوهرية التي هي نتاج القول بأصالة الوجود، وهو المنظور المخالف طبعاً لأصالة الماهية، (...وهذا مما لم يصل إليه أحد من الحكماء الذين جاؤوا بعد (أفلاطون) الإلهي، بل كل من أتى بعده أنكر هذه المسألة إلى هذا الزمان، وكثير من الحكماء شنعوا عليه بها، وبالغوا في التشنيع ولا سيما المعلم الأول في تعليمه، وربما أولوها تأويلات عائدة غير مرضية)[1]، وهو وإن كان يشيد بأفلاطون والإشراقيين، في عدة مواضع من كتبه لكنه ينتقد المحور الأساسي لفلسفتهم، والمستند إلى أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وذلك عن طريق (...حل جميع الإشكالات والنقوض التي ذكرها الشيخ المقتول في سائر كتبه من كون الوجود غير واقع في الخارج، بل هو أمر اعتباري ذهني كالإمكان والشيئية ونظائرهما، وهذه الإشكالات والشبه قوية لم يتيسر لأحد حلها، وقد تقصينا عن الكل، وذكرنا فيها وجه الحل بفضل الله وحسن توفيقه في أسفارنا الأربعة)[2]، ويثني على أصحاب الذوق كابن عربي وأمثاله، لكنه من مكان آخر يطيح بمحور مذهب وحدة الوجود على الأساس الذي ابتنوه، سواء كان حلولاً أم اتحاداً، ليؤسس وحدة وجود حقيقية تشكيكية، ليست على المنوال السابق عليه.

5. القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية بحسب منظور الحكمة المتعالية أسفر عن صياغة فلسفة واقعية وميتافيزيقية في الوقت ذاته، واقعية كونها إعادة اعتبار قوي للمشخصات العينية الحقيقية، من خلال القول بأصالة وجودها وتحققها، إذ لم تعد موهومة بالمثال التي كانت عليه في ظل التنظير الماهوي السابق، وميتافيزيقية كونها تسعى عن طريق الحركة الجوهرية إلى إثبات الوجود الروحي المفارق، حيث تخرج عن أن تكون فلسفة وجودية منحصرة في مجال العالم المادي، أو في بعد الإنسان وأفعاله فقط كما هو شأن الفلسفة الوجودية المعاصرة التي قادت مفكريها إلى الإلحاد أحياناً[3]، إذ إن فلسفة أصالة الوجود بالطرح المتعالي الذي

(1)الشيرازي، شواهد الربوبية، ضمن (رسائل فلسفية لمحمد صدر الدين الشيرازي)، ص325. يقول الشيرازي بهذا الصدد:(البرهان العرشي على وجود الصور المفارقة من طرق:أولها:طريق الحركة، وهو أن كل نوع عبارة عن مبدأ حركته والطبيعة ما لم تتحرك في ذاتها لا تحرك شيئاً آخر، فهي في ذاتها أمر متجدد، فالجوهر المتجدد بنفسه هو الطبيعة، فلا بد لها من حافظ تكون الطبيعة بها ذات وحدة شخصية مستمرة، فينتظم كل صورة طبيعية من جوهر ثابت غير جسماني وجوهر متغير جسماني، وليس ذلك هو المادة، لأنها في الوجود والتغير تابعة للطبيعة، ولا النفس لأنها من حيث نفسيتها كالطبيعة، فلا محالة يكون جوهراً مفارقاً حافظاً لنوع هذه الطبيعة ذا عناية بأشخاصها ومراتبها وحدودها..) المصدر السابق، ص 372.

(2)الشيرازي، شواهد الربوبية، ضمن (رسائل فلسفية لمحمد صدر الدين الشيرازي)، ص 350-351، كما نجد الشيرازي يخالف الغزالي والسهروردي في مسألة المعاد بالقول:(..إن المعاد في المعاد، هو مجموع النفس بعينها وشخصها والبدن بعينه وشخصه من دون بدن آخر عنصري كما ذهب إليه الغزالي، أو مثالي كما ذهب إليه الإشراقيون..) المبدأ والمعاد، ص 491

(3)يقول جون ماكوري أحد أهم دارسي الفلسفة الوجودية المعاصرة :(..إن ما تتميز به طريقة الوجوديين في استخدامهم لكلمة)الوجود(هو أنهم يحصرونه في ذلك النوع الذي ينتمي إلى الإنسان..) المصدر:جون ماكوري، (الوجودية) ت.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د.فؤاد زكريا،عام 1986م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.ص 89.

يقدمه الشيرازي هي فلسفة الوجود الأصيل الـذي يبـدأ مـن أعـلى مراتبـه حيـث اللــه إلى أدنى مراتبه حيث الهيولى.

6. تستحق نظرية أصالة الوجود أن تكون مفترق طرق في الفلسفة الإسـلامية، ونقطـة شروع في تأسيس فلسفة واقعية، تجعل الوجود مرتكزاً في عملية التفكير، وتحيِّد مركزية الفكر الماهوي، على أنه لا يفهم من الوجود هنا الوجود المادي، بل الوجود الحقيقي الذي يشمل كلاً من الوجود الإلهـي والوجود المادي، وسنشرع هنا في بناء فلسفة واقعية، تفهم الواقع ببعديه الإلهـي والمـادي، ففلـسفة الوجود عند الشيرازي تحدد المفاهيم بدقة أكثر من الفلسفات السابقة، فهنـا تتأسـس رؤيـة واقعيـة إلهية، تتضح في ضوئها حقيقة أن الوجود الإلهي ليس وجـوداً ماهويـاً، أي لـيس وجـوداً صـورياً كـما يُفهم من فلاسفة اليونان، وكذلك عند الديكارتيين حديثاً، وكما هو غير محدد بوضوح لـدى المـشائين من المسلمين، إنما الوجود الإلهي وجود أصيل، هو حقيقة الوجود وعين الوجود، وإن عملية الخلق لم تبدأ بفيض ماهيات صنو العدم، بل إن اللــه بمـا هـو وجـود أصـيل لا يفـيض إلا وجـوداً حقيقيـاً لا يشوبه عدم، ويقاس النقص في الممكنات قياساً بالوجود الأكمل سواء السابق عليها في سلسلة الوجود أو قياساً بالوجود الحقيقي الكامل الذي هو اللـه سبحانه وتعـالى، إذاً الـنقص في الممكنـات لـيس في جزئها العدمي، كما فهم المشاؤون، وإنما النقص والافتقار في الجزء الوجودي، لأن العلـة التـي يحتـاج إليها الممكن لكي يوجد تخص جزأه الوجودي لا العدمي.

والتصنيف والإيضاح اللذين تمخضا عن فلسفة الشيرازي الوجودية، قدَّما تصوراً مقـابلاً للتـصور المادي الذي حصر المعنى الواقعي للوجود بالبعد المادي، فانتهى إلى التماهي بين الـواقعي والمـادي، مـا أدى إلى لبس مفاهيمي واصطلاحي في تاريخ الفلسفة، أدى إلى أن يفهـم كـل مـا يتعلـق بالميتافيزيقيـا والوجود الإلهي على أنه من قسم المثاليات أو غـير الواقعيـات، وهكـذا حـصر التـصور المـادي تعريـف الفكر الواقعي هو كل فكر ينتمي إلى العالم المادي، وأن تعريف المادي هو كل فكر له وجود موضـوعي خارج الذهن، أما الفلسفة الإسلامية كما نضجت عند الـشيرازي، فإنهـا تعـرف الـواقعي بأنـه كـل فكـر يمتلك واقعاً موضوعياً خارج الذهن، وأن الفكر المادي هو ذلك الفكر المنعكس عن العالم المادي، والفكر الإلهي أو الروحي هو كل فكر ينعكس عن الواقع الإلهي أو الواقع الروحي، فـالواقع هنـا غـير منحـصر بالعالم المادي، بل يشمل المادي والروحي والإلهي، فـالواقع إذاً أوسـع مـن مفهومـه المـادي، ولا تـشكل المادة سوى أحد أوجهه التي يكملها البعد الروحي والبعد الأعمق، أي الإلهي.

كما يعطينا تأمل مفاهيم المادة واللـه والروح عند الشيرازي تصوراً جديداً للعلاقة بين هـذه المفـاهيم الواقعية، فالعالم الروحي هو غير العالم الإلهي، وهذا ما تفصح عنه نظرية الحركة الجوهرية التي تجعل العـالم الروحي حاصل ارتقاء وتطور تصاعدي للعالم المادي، فالنفس الروحية حاصل ارتقـاء جـوهري للوجـود المـادي للـنفس، وهنـا يتـضح لنـا أن العـالم المـادي والعـالم الروحـي كلاهـما معلـول لـسبب أعمـق هـو سـبب

التطورات والتغيرات التي تطرأ على كل من الروح والمادة معاً، وهذا السبب هـو اللـــه سـبحانه وتعالى.

وذلك كله نتيجة مترتبة على نظرية أصالة الوجـود، فالحركـة منحـصرة في الأعـراض، عنـد السابقين للشيرازي من الفلاسفة، كونها متغيرة ومتحولة، بينما الجـوهر ماهيـة والماهيـات ثابتـة، لذلك لا تطرأ عليها حركة ولا تغير، فمركزية الفكر الماهوي تنفي الحركـة في الجـوهر، فيجـب أن يكون الوجـود المـادي والوجـود الروحـي مـستقلين وجوديـاً كـما هـو في الثنائيـة المتطرفـة عنـد أفلاطون، وهذه الرؤية مهما جرى تخفيفها عند أرسطو والمـشائين اللاحقـين، فهـي لا تخـرج عـن تلك الثنائية، مادامت لا تضع الحركة في الجوهر، وهـذا هـو الـذي أدى إلى الخلـط بـين الروحـي والإلهي في مقابل المادي أو الجسدي، ولكن طبقاً لنظرية أصـالة الوجـود، فـإن الحركـة يمكـن أن تقع في الجوهر، لأن الماهيات لا مركزية فكرية لها، وهي من ثـم تـصورات عدميـة مـن الناحيـة الذهنية، أما في الواقع العيني الذي تتوحد فيه الماهية والوجود فلا ثبات للماهيـة مـا دام منـاط المعلولية لا ينحصر بها، كما أوضح الشيرازي، وإنما مناط المعلوليـة هـو الافتقـار الوجـودي، وقـد أجاز هذا، من الناحية الفلسفية، وقوع الحركة في الجوهر، في الذات الوجوديـة العينيـة، لتتطـور إلى وجود أرقى، ومن ثم فإن العالم الروحي هو وجود أرقى من العالم المادي، والعالمـان معلـولان للوجود الإلهي.

وهكذا تساعد الحركة الجوهرية على فهم متصل للوجود لا ثغرات فيه، فـالنفس حاصـل ارتقاء جوهري للنفس المادية التي تبدأ محـض اسـتعداد لـدى الإنـسان في مرحلـة الطفولـة، ثـم ترتقي تدريجياً حتى تبلغ وجودها المجرد، وهناك إشارات واضـحة لـدى الـشيرازي إلى أن العـالم المادي يرتقي إلى عالم روحي، أو ما يسمى اطلاع عالم الشهادة على عـالم الغيـب في يـوم القيامـة، وكذلك يمنح الموت هنا مفهوماً أكثر إيجابية، فهو ليس نتيجة تراجع وجودي، وإنما حاصل ارتقـاء وجودي روحي، فالنفس عندما تصل إلى الموت يعني أن وجودها الارتقائي في الـدرجات الروحيـة بلغ مرحلة لا يحتملها الجسد المادي الضيق والمتداعي، فتضطر إلى مغادرته.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم، زكريا:كانت أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الثانية،عام 1972م.
2. ابن سينا، الحسين أبو علي:كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له د.ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الأولى،عام 1985م.
3. ابن سينا، الحسين أبو علي:التعليقات، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،عام 1973م.
4. ابن سينا، الحسين أبو علي:منطق المشرقيين، تقديم د. شكري النجار، دار الحداثة، الطبعة الأولى،عام 1982م.
5. ابن سينا، الحسين أبو علي:الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي/القسم الأول، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
6. ابن رشد، أبو الوليد:تهافت التهافت، دار المشرق، بيروت.لبنان، الطبعة الثالثة عام 1992م.
7. ابن رشد، أبو الوليد:تفسير ما بعد الطبيعة (الأجزاء31 ,2,)، منشورات دار المشرق، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة،عام 1991م.
8. ابن عربي، محيي الدين:فصوص الحكم، منشورات مكتبة دار الثقافة، العراق، مطبعة الديواني ـ بغداد، (بلا تاريخ).
9. أمين، عثمان:ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة،عام1976 م.
10. أفلوطين:(التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس) دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،عام 1970م.
11. أويزرمان، ثيودور:تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ـ بيروت، طبعة ثالثة،عام 1982م.
12. آل ياسين، جعفر:المنطق السينوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1983م.
13. آل ياسين، جعفر:فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)، دار الأندلس، لبنان، الطبعة الثانية،عام 1983م.
14. آل ياسين، جعفر:الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى،عام 1978م.
15. أرسطوطاليس:الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، مع شروح ابن السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب (جزآن)، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،عام 1964-1965-م.
16. أرسطوطاليس:منطق أرسطو/الجزء الأول، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي، الناشر (وكالة المطبوعات،الكويت ـ دار القلم، بيروت.لبنان) الطبعة الأولى عام1980م.
17. أبو ريان، محمد علي:أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، الطبعة الثانية،عام 2002م.

18. أبو ريان، محمد علي:تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة/الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية الطبعة الثالثة،عام 1994م.

19. بدوي، عبد الرحمن:أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية،عام 1978م.

20. بدوي، عبد الرحمن:المثل العقلية الأفلوطونية المعلقة، الناشر (وكالة المطبوعات، الكويت ـ دار القلم، بيروت. لبنان) بلا تاريخ.

21. بدوي، عبد الرحمن:دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة،عام 1973م.

22. بلانشي، روبير:المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة د.خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1980م.

23. بالي، مرفت عزت:الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1994م.

24. الجابري، صلاح:المركزية الغربية (ثقافة قوة أو قوة ثقافة) مجلة فضاءات، المركز العالي لدراسات الكتاب الأخضر، العدد الثالث،عام 2003م.

25. الجابري، صلاح:حركية المفاهيم في الفلسفة الإسلامية، مجلة الجامعة الأسمرية، دار المدى الإسلامي، العدد الأول، السنة الأولى عام 2003م.

26. الجابري، صلاح:المعرفة بين التصور والتصديق، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفلسفة بجامعة الكوفة،عام 1995م، غير منشورة.

27. الجابري، صلاح:الواقعية الإلهية، كتاب مخطوط.

28. الجابري، محمد عابد:بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة،عام 1990م.

29. جانيه، بول، وجبريل سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة د.يحيى هويدي، راجعه د.محمد مصطفى حلمي، مكتبة الأنجلو المصرية عام 1961م.

30. حنفي، حسن:التراث والتجديد/من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان ـ المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، لبنان.المغرب، الطبعة الأولى عام 1988م.

31. دولة، سليم:ما الفلسفة، دار نقوش عربية، الطبعة الرابعة.

32. الرفاعي، عبد الجبار:دروس في الفلسفة الإسلامية (شرح توضيحي لكتاب بداية الحكمة للطباطبائي)، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران، الطبعة الأولى،عام 2000م.

33. الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية/ج1، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى،عام 2001م.

34. جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت. باريس، الطبعة الرابعة عام 1988م.

35. زنتاني، جورج:رحلات داخل الفلسفة الإسلامية، دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،عام 1993م.

36. الزنجاني، أبو عبد الله:مقالات في تاريخ القرآن وصدر الدين الشيرازي، المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية بدمشق، الطبعة الأولى،عام 2002م.

37. سيتس، ولتر:تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة،عام 1984م.

38. سانتلانا، دافيد:المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حققه د.محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت،عام 1981م.

39. الشيرازي، محمد صدر الدين:الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (تسعة مجلدات)، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى عام 2002م.

40. الشيرازي، محمد صدر الدين:المبدأ والمعاد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى،عام 2000م.

41. الشيرازي، محمد صدر الدين:المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين الآشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، حوزة علمية، قم، الطبعة الثانية،عام 1377هـ

42. الشيرازي، محمد صدر الدين :(مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي)

ـ رسالة في الوجود.

ـ رسالة في أصالة جعل الوجود.

ـ شواهد الربوبية.

ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،عام2001 م.

43. الشيرازي، محمد صدر الدين:رسالة في سريان الوجود، مصحح، محمود يوسف ثاني، مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية ـ فرع دمشق، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا.

44. شقير، محمد:نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي للطباعة وانشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،عام 2001م.

45. الشابي، علي:مباحث في علم الكلام والفلسفة مع ملحق عن حياة صدر الدين الشيرازي وفلسفته، دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى،عام 2002م.

46. صليبا، جميل:من أفلاطون إلى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية)، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،عام 1982م.

47. الصدر، محمد باقر:فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، من دون تاريخ.

48. الطباطبائي، محمد حسين:نهاية الحكمة (جزآن)، شرح وتحقيق محمد مهدي المؤمن، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى،عام 1422هـ

49. الطباع، عمر فاروق:الكندي، فيلسوف العرب والإسلام، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1993م.

50. عبد الرزاق، مصطفى:تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بلا تاريخ.

51. عبد القادر، ماهر، وعطيتو حربي عباس:دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الأولى،عام 1999م.

52. عبد المعطي، فاروق محمد:نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،عام 1993م.

53. عريبي، محمد ياسين:الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي (نقد العقل التاريخي/1) منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى،عام 1991م.

54. العلوي، هادي:نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1983م.

55. عبد الله، عيسى:الفكر الإسلامي ودوره في بناء المعرفة، الجزء الأول (المشكلات الفلسفية)، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، الطبعة الأولى،عام 1989م.

56. غاردر، جوستاين:عالم صوفي (رواية حول تاريخ الفلسفة) ترجمة حياة الحويك عطية، دار المنى، الطبعة الثانية.

57. الفارابي، أبو نصر:فصول منتزعة، تحقيق د.فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية،عام 1993م.

58. الفارابي، أبو نصر:كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية،عام1999 م.

59. الفارابي، أبو نصر:الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه د.ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت.لبنان، الطبعة الرابعة عام1985 م.

60. الفارابي، أبو نصر:كتاب الفصوص، ضمن رسائل الفارابي الفلسفية، طبعة حيدر آباد.

61. الفارابي، أبو نصر:التعليقات، حققه وقدم له د.جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،عام 1988م.

62. الفارابي، أبو نصر:(الفارابي في حدوده ورسومه)، جعفر آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1985م.

63. الفارابي، أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية عام1986م.

64. فخري، ماجد:تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى،عام 1991م.

65. فخري، ماجد:أرسطو طاليس، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة،عام 1999م.

66. قمير، يوحنا:فلاسفة العرب (الكندي)، دار المشرق، بيروت، طبعة ثالثة.

67. قمير، يوحنا، اصول الفلسفة العربية، دار المشرق، الطبعة الرابعة،عام 1978م.

68. كرم، يوسف:تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة خامسة،عام1966 م.

69. الكندي، يعقوب بن إسحق:

ـ رسالة يعقوب بن إسحق الكندي في الحيلة لدفع الأحزان.

ـ رسالة في العقل.

ـ ضمن(رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي)،حققها وقدم لها،عبد الرحمن بدوي، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي،عام 1973م.

70. مرحبا، محمد عبد الرحمن:الكندي (فلسفته ـ منتخبات) منشورات عويدات ـ باريس، الطبعة الأولى،عام 1985م.

71. مرحبا، محمد عبد الرحمن:تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى،عام 1993م.

72. مرشان، سالم:الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، عام1992م.

73. مدكور، إبراهيم:في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، سميركو للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثانية.

74. المطهري، مرتضى:محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية، عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب العربي.بلا تاريخ.

75. المطهري، مرتضى:شرح المنظومة للسبزواري، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى،عام 1417هـ

76. الموسوي، موسى:الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي، الدار العربية للطباعة، بغداد،عام 1978م.

77. الموسوي، موسى:من السهروردي إلى الشيرازي، دار المسيرة، الطبعة الأولى،عام 1979م.

78. الموسوي، موسى:من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الرابعة،عام 1989م.

79. مروة، حسين:النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية/ الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت الطبعة السابعة،عام 1991م.

80. ماكوري، جون:الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،عام 1986م.

81. د.محمود، علي حنفي:جدل العقل والوجود (دراسة في فلسفة هيجل وكيركجارد)، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية،عام1991 م.

82. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة،عام 1984م.

83. النشار، مصطفى حسن:فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية،عام 1988م.

84. نيتشه، فريدريك، الفلسفة في العصر المأسوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية،عام 1993م.

85. هاني، إدريس:ما بعد الرشدية (ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى،عام 2000م.

المعاجم والموسوعات:

1. صليبا، جميل:المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،عام 1982م.

2. وهبة، مراد:المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة،عام 1979م.

3. الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، القسم الثاني، رئيس التحرير د.معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى،عام 1988م.

4. التهانوني، محمد علي بن علي:موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون)، الجزء الأول، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، بلا طبعة.

المراجع الأجنبية:

1. ENCYCLOBEDYA BRITANICA, 2001,.(نسخة مطبوعة على قرص إلكتروني مضغوط)

Russell, B:History of western philosophy, London.2 .

قدَّمت نظرية أصالة الوُجُود بُعداً فلسفياً إسلامياً ابتكارياً

نمَّ عن قدرة فكرية فذّة.

ما أصالة الماهية عند الفلاسفة السابقين للشيرازي

ثم عند الفلاسفة المسلمين كالسّهروردي وابن عربي

ثم عند الشيرازي؟

وقد اعتمد الباحث -على نحو رئيس- على المنهج الوصفي التّحليلي

مع إدماج المنهج التاريخي المُقارن أحياناً.